Mario Rossi

II

Da Hegel a Marx

Il sistema hegeliano dello stato

Feltrinelli

Mario Rossi
Da Hegel a Marx
II Il sistema hegeliano dello stato
L'opera Da Hegel a Marx ricostruisce, con un'ampiezza di orizzonti, una puntualità di analisi testuali ed una compiutezza di documentazione non consuete alla nostra storiografia filosofica, una fra le linee piú importanti dello sviluppo della problematica moderna. Partendo dallo studio della filosofia etico-politica di Hegel, integrato da tutti i necessari riferimenti sistematici (I, La formazione del pensiero politico di Hegel; II, Il sistema hegeliano dello Stato), la ricerca si addentra a considerare, in una sintesi storica che è l'unica, oggi, a disposizione degli studiosi, la crisi della Scuola hegeliana; passa allo studio della formazione del giovane Marx nel rapporto critico e problematico che la collega a questi suoi antecedenti storici (III, La Scuola hegeliana. Il giovane Marx) e presenta poi, attraverso tutta la documentazione occorrente, il nucleo della Concezione materialistica della storia (IV). Da questo punto, svincolandosi da uno stretto rapporto ai suoi antecedenti, il pensiero e l'opera di Marx possono e debbono esser considerati piuttosto in relazione alla fecondità delle loro soluzioni e delle sollecitazioni future che son rivolte alla problematica dei nostri giorni, ed è da questo punto di vista che nei volumi V e VI il lettore troverà, per la prima volta in Italia, una diffusa esposizione ed un approfondimento organico dei Grundrisse e del Capitale, oltre che dell'attività storiografica e politica di Marx.
Il presente volume studia i documenti maggiori del pensiero storico e politico di Hegel, e cioè anzitutto le sue implicazioni condizionanti nella Logica e nella Enciclopedia; in secondo luogo, e con la piú diffusa analisi, la Filosofia del diritto; ed infine le applicazioni e le verifiche sistematico-culturali offerte dalle Lezioni di filosofia della storia e dalle Lezioni d'estetica.
Già uscito nella stessa collana:
La formazione del pensiero politico di Hegel
L. 5.000 (4.715)

Che cos'è l'SC/10

SC/10 non è soltanto una nuova collana, ma anche — e soprattutto — una nuova e moderna concezione editoriale: l'*high quality paperback*, come è stato chiamato in America e in Inghilterra, e cioè l'edizione economica, grazie a un'alta tiratura, di opere di alto livello culturale e scientifico. In Italia il libro di cultura, sia esso l'opera storica, l'indagine sociologica, filosofica o scientifica, il saggio di estetica o di critica letteraria, ha quasi sempre un prezzo superiore alle possibilità del lettore medio.

SC/10, in virtú di un prezzo accessibile, presenta ora a un vastissimo pubblico una serie di libri che si distinguono per rigore di selezione, praticità di formato ed eleganza grafica.

SC/10 offre ad ogni persona colta la possibilità di arricchire la propria biblioteca di testi classici, antichi e moderni, di saggi contemporanei, di strumenti di consultazione.

SC/10 intende offrire alla scuola e agli studenti i mezzi per uno studio piú vivo e aperto; è la proposta rivolta a tutti di una lettura che non sia soltanto evasione.

L'Autore di questo volume, Mario Rossi, è nato a Napoli il 5 dicembre del 1916, ed ivi ha trascorso la giovinezza acquistando una formazione molto indipendente, sostenuta da una consapevole e radicale opposizione al fascismo. Soltanto dopo la guerra e dopo un lungo periodo di servizio militare alternato all'insegnamento delle lettere classiche nei licei ha incontrato colui che sarebbe stato il suo maestro, Galvano della Volpe, e da quel momento, conseguita la laurea in filosofia dopo quella in lettere classiche, ha intrapreso la carriera scientifica.

Libero docente nel 1954 con una *Introduzione alla storia delle interpretazioni di Hegel* (Messina, 1953) ed altri scritti minori, ha insegnato Estetica e Storia della filosofia nella facoltà di Lettere dell'università di Messina, e pubblicato l'opera *Marx e la dialettica hegeliana* (Roma, Editori Riuniti, I, 1960 e II, 1963) qui riprodotta nei primi quattro volumi. Nel 1965 ha ottenuto la cattedra di Storia della filosofia presso la facoltà di Magistero dell'Università di Messina, dove insegna attualmente. Ha pubblicato in seguito *Fondamenti d'un'etica umanistica* (Monaco, 1965 e in Italia su "Logos," 1969) e uno studio su Galvano della Volpe in "Critica marxista" (1968). È attualmente impegnato in due linee di ricerca: 1) il completamento dell'opera che qui presentiamo, nei volumi V e VI dedicati ai *Grundrisse* e al *Capitale* ed al rapporto fra la logica scientifico-storica di Marx e le correnti contemporanee (strutturalismo, sociologia, logica formale, "neomarxismo" ecc.); 2) il tentativo di riproporre la concezione materialistica della storia in ordine ai problemi dell'etica, della logica e dell'estetica del nostro tempo attraverso una concezione deontologico-storica in etica, storico-funzionalista in logica e realistico-operativa in estetica (*Umanismo operativo,* in preparazione).

Mario Rossi

DA HEGEL A MARX

II

Il sistema hegeliano dello Stato

Feltrinelli

Indice

Parte prima

Hegel e lo Stato

II. *Il sistema hegeliano dello Stato*

Parte prima

HEGEL E LO STATO

II.

Il sistema hegeliano dello Stato

Libro terzo

Logica e filosofia del diritto

Il problema delle implicazioni storiche e sistematiche della filosofia del diritto

I problemi preliminari dell'intelligenza della *Filosofia del diritto* di Hegel sono quelli della sua situazione storica e della sua posizione sistematica: situazione storica, connessa con l'evoluzione delle convinzioni politiche di Hegel lungo questi anni che vedono in Europa l'apogeo e il declino della potenza napoleonica; posizione sistematica, perché fra Jena e Berlino i periodi di Norimberga (1808-1816) e di Heidelberg (1816-1818), oltre a scritti minori, ci danno le due opere maggiori di Hegel, la *Scienza della logica* e la prima edizione dell'*Enciclopedia*, che delinea il definitivo sistema d'una parte del quale la *Filosofia del diritto* è un ampliamento. Su queste due questioni dobbiamo ora soffermarci per un momento.

Partito da Jena nel marzo 1807 Hegel si era trasferito a Bamberga per occuparvi l'ufficio di direttore della "Bamberger Zeitung."[1] L'anno successivo egli viene chiamato a Norimberga come rettore del *Gymnasium* di quella città, vi resta otto anni, e sposa la nobildonna bavarese Maria v. Tucher. Sono gli anni della grande *Logica* e della *Propedeutica*, la quale ultima, non pubblicata da Hegel, ma da Rosenkranz, nel XVIII volume dell'edizione Duncker dei *Werke* hegeliani, tratta nella prima parte del diritto e dei doveri morali, e nell'ultima, cioè nella filosofia dello spirito, di diritto, moralità ed eticità: è dunque il primo schema della *Rechtsphilosophie*. Chiamato, nel 1816, a succedere a Fries, alla cattedra di filosofia di Heidelberg, vi pubblica la prima edizione dell'*Enciclopedia* e un lungo articolo sui dibattiti della Dieta del Württenberg; mentre non manca d'interesse, per noi, il discorso inaugurale tenuto all'università il 28 ottobre 1816. Due anni dopo Hegel passa a Berlino, alla cattedra che era stata di Fichte: ancora un discorso inaugurale (22 ottobre 1818) e siamo alla pubblicazione della *Filosofia del diritto* apparsa a Berlino nel 1821.

All'evoluzione delle idee politiche di Hegel da Bamberga a Berlino ha accennato Haym, praticamente accusandolo di opportunismo e trasformismo politico. A Bamberga, egli dice, Hegel fece del suo giornale "una gazzetta napoleonica, scritta col senso dell'ordine, la fedeltà e l'aridità dell'erudizione tedesca"; "ciò che lo allettava era la grandezza, la potenza, la sicurezza e la palpabilità del principe trionfante; ciò che lo corrompeva fino al tradimento degli interessi della patria, era l'abitudine di trattare immaginate costruzioni metafisiche su ugual piede e con ugual valore della realtà."[2]

Quanto a Norimberga, "la napoleonizzazione della Germania gli aveva dato ben poco dolore, e anche la realtà d'un cattivo Stato era da lui ritenuta sufficiente a servir da fondamento e da terreno al nuovo spirito tedesco. Purtroppo, è da credere che rimanesse in questo modo di pensare anche quando il sentimento nazionale prese un nuovo slancio per liberarsi dall'oppressione straniera. E mentre Fichte e Schleiermacher riempivano di amor patrio la gioventú nelle loro aule, Hegel si contentava di imprimere nei suoi ginnasiali la sua adesione allo Stato, il suo patriottismo bavaristico, se anche secondo i modelli di Grecia e di Roma [...]. I francesi erano ritirati al di là del Reno, il loro Stato in possesso dei coalizzati, il loro imperatore in esilio, e sempre il metafisico tedesco scherzava sulla 'nostra liberazione di là da venire.'" Tutt'altra invece, prosegue Haym, la posizione di Hegel nel *Discorso inaugurale* di Heidelberg, tenuto dopo la conclusione della guerra di liberazione: "bene che mostrasse di apprezzare la riconquistata libertà di fronte a giovani prima riscaldati da Fries, bene che dicesse che 'la nazione tedesca ha salvato la sua nazionalità, il fondamento d'ogni vita vivente.' Bene, anche, che la coscienza dovesse tornare ad una piú solida serietà, profondità e sentimentalità: ma molto piú in alto si solleva la felicità che la filosofia e la scienza possano riguadagnare interesse e valore al di sopra degli interessi pratico-politici [...]. Che la tempesta gallica ci avesse prostrato, resi inermi e incatenato, non ne portò piccola parte di colpa l'unilaterale dirigersi della nostra nazione sul binario dello sviluppo teoretico ed estetico [...]. Il compito sarebbe stato di coltivare le forze d'impulso etico e rivolgersi alla rinascita spirituale e ad una nuova forma statale. Il discorso di Hegel, nonostante l'omaggio alla grande lotta nazionale, poneva invece un altro pronostico: soprattutto, con

ciò, secondo Hegel, la nazione s'era sbarazzata dalle grossolanità e di nuovo poteva rivolgersi all'intimo, agli interessi della pura spiritualità: dal regno del mondo al 'regno di Dio,' cioè della speculazione. L'interiorizzazione e fondamentalizzazione della scienza non erano viste tanto in senso etico quanto teoretico. Perché, custodire il sacro fuoco della filosofia, ecco la vocazione dei tedeschi: proprio come prima il '*Weltgeist*' della nazione giudaica aveva serbato la piú alta coscienza che da sé venisse fuori un nuovo spirito. Davvero un paragone augurale!"[3] Questa capacità di adattamento procura infine a Hegel, secondo Haym, la piú alta ed ambita cattedra tedesca di filosofia: la profondità degli scritti di Hegel a Heidelberg, egli dice, dové esser apprezzata da un uomo come Altenstein. Un giusto istinto fece riconoscere agli uomini di governo che questo sistema ed il contemporaneo Stato prussiano dovevano andar d'accordo. Infatti, dal lato dell'autosufficienza scientifica il sistema parve libero dalle pretese di voler esercitare un influsso sulla prassi politica; e dal lato della chiusura sistematica esso parve libero dalla tentazione di oltrepassare l'ordine costituito [...]. Si desiderava una filosofia modestamente liberale, ma non rivoluzionaria, una filosofia pacifica e conservatrice, e proprio a Heidelberg la filosofia hegeliana aveva mostrato questi suoi caratteri. Documenti, per Haym, la *Vorrede* all'*Enciclopedia* (del 1817), che presenta una attenuazione della polemica antiromantica dalla *Vorrede* alla *Fenomenologia*; la recensione delle opere di Jacobi negli *Heidelberger Jahrbücher*, nella quale "v'è l'esplicito attestato della tendenza conservatrice che s'impadroní del filosofo al momento della chiusura del sistema." La difesa di Jacobi, fatta "nell'intento di guadagnarsi piú amici che nemici," sarebbe il primo esempio di quella tendenza a concordare ed a pacificare che "culminerà nella *Filosofia della religione* nei confronti della dogmatica cattolica."[4] Ma soprattutto, nella stessa rivista, la presa di posizione in favore del re del Württenberg contro gli *Stände*. In quest'articolo, nota Haym, già si identifica il "senso per lo Stato" con il "senso per il governo," si parla con nobiltà ambigua della volontà e comprensione del popolo, e con sovrano disprezzo delle "opinioni della massa": "sommamente apprezzabile," egli conclude, "una tal dottrina dové sembrare al governo prussiano."[5] Di qui l'atteggiamento del filosofo durante gli anni della Restaurazione: i sentimenti di Hegel e del governo coincidevano: "Le manifestazioni

sulla Wartburg [...] e i puerili tentativi di liberar la Germania col pugnale (uccisione di Kotzebue) ferivano e indignavano il suo spirito serio e sostenitore dell'ordine oggettivo," ed egli era sommamente ostile al romanticismo sentimentale delle *Burschenschaften* (le associazioni studentesche romantico-liberali). Se lo Stato incarcerava i manifestanti della Wartburg, gli studenti e i ginnasti, esso faceva, secondo lui, soltanto il suo dovere, e la polizia non faceva che salvare i diritti della ragione contro le pretese del soggettivo opinare e credere; la *Prefazione* della *Filosofia del diritto* è a buona ragione malfamata, perché non è che una giustificazione scientificamente fondata del sistema poliziesco di Karlsbad e della persecuzione dei demagoghi.[6]

Completamente diversi, invece, gli apprezzamenti di Rosenkranz. Per lui Hegel non rinunzia affatto alle sue convinzioni per far piacere al governo prussiano: del resto una monarchia ereditaria l'aveva auspicata fin dagli anni di Jena. Il congresso di Verona non aveva ancora organizzato alcuna reazione di governo contro un *Selfgovernment* dei popoli, e nessuno dubitava, in Prussia, che si potesse avere in tutta la Germania una rappresentanza popolare. Hegel è, comunque, contro il *Privatjuridischen Standpunkt* e perciò contro Haller. Riconosce ad ogni popolo il diritto assoluto di darsi le leggi, non ritiene che il diritto romano sia il *summum bonum* della legislazione (contro Hugo e Savigny) ed ama rilevarne le deficienze nel diritto familiare. Resta, però, per diversi lati, indietro alla stessa legislazione prussiana del tempo: per es., difende il sistema bicamerale e il *Geburts-und-Majoratsadel* che, in Prussia, era per legge una cosa antiquata e contro cui dovrà poi egli stesso rivolgersi nella critica al *Reformbill*, e non comprende il sistema popolare prussiano, perché per lui l'elemento militare costituisce ancora lo *Stand der Tapferkeit*.[7] Anche Rosenkranz conferma l'avversione di Hegel verso l'"aconcettuale vaneggiamento della gioventú tedesca," verso le sette segrete e verso le astrazioni di "popolo, libertà, fraternità, ecc."[8] Gli nocquero molto le intemperanze della *Prefazione* alla *Filosofia del diritto*, specialmente nei riguardi di Fries. Comunque, però, quest'opera esercitò un grande influsso, anche sulla gioventú liberale del tempo, soprattutto in quanto dimostrava che nei millenni della formazione degli Stati non si era fatta soltanto opera negativa: e molti giovani del *Burschenschaften* che venivano a Berlino e frequentavano le lezioni di Hegel

erano "piacevolmente sorpresi" di trovare nel presente stato di cose già molto piú di libertà e di ragion pratica di quanto "il pathos dei loro discorsi esagerati non facesse sperare."[9]

Abbiamo voluto contrapporre i giudizi dei due primi biografi del filosofo per mostrare in concreto a quali estreme interpretazioni si prestasse l'evoluzione degli atteggiamenti politici di Hegel. La verità, come suol dirsi, sta sempre nel mezzo, ed è vero anche in questo caso. Noi sappiamo in quali condizioni storiche e, di conseguenza, psicologiche, Haym abbia steso il suo atto d'accusa contro Hegel: quelle d'un liberale sconfitto che rimprovera al maggior pensatore del tempo di non aver messo, senza riserve, il suo ingegno al servizio della rivoluzione. Dove Haym è indubbiamente ingiusto verso Hegel è nell'accusarlo di "napoleonismo bavaristico" e di tradimento filonapoleonico. Nessun documento ci porta a pensare che l'entusiasmo di Hegel per Napoleone fosse dettato da ragioni opportunistiche, e fosse men che sincero: e questo sia perché, dal punto di vista dei fatti, Hegel non ebbe nulla da guadagnare dal suo filonapoleonismo, e sia perché, dal punto di vista delle idee, quell'atteggiamento era perfettamente e profondamente coerente con le manifestazioni del suo pensiero politico: la figura e l'opera di Napoleone significano precisamente quel ripiegarsi dello slancio rivoluzionario sulle posizioni d'un organicismo statuale molto piú moderato sul piano sociale e politico, e insieme rivestito di forme eroiche (Napoleone-"Teseo") ed aristocratizzanti (la nuova aristocrazia della *Tapferkeit*) che non può non sembrare a Hegel quasi un'incarnazione del suo ideale statuale.

Né d'altra parte può esser chiamata opportunistica una remissione del napoleonismo dopo il 1815. La conclusione della tragedia napoleonica, da un lato, era uno spettacolo troppo impressionante e grandioso perché un individuo, un intellettuale, non lo subisse con quella sbigottita perplessità che ci prende di fronte agli avvenimenti molto piú grandi di noi, con quella "sospensione del tono vitale" che Kant teorizzava a proposito del sublime naturale; e dall'altra, essa coincideva col primo autentico risveglio non solo nazionale, ma popolare, dei tedeschi, che contro le armate napoleoniche avevano condotto una guerra partigiana di liberazione. Come qualsiasi tedesco Hegel aveva, insomma, troppe ragioni per accettare la storia che si compiva al di sopra di lui, perché pos-

siamo pretendere, da lui solo, una resistenza che, in quelle condizioni, sarebbe forse confinata con l'ostinazione e il fanatismo.

Quanto all'ultimo Hegel del periodo berlinese, e limitatamente alle sue *opinioni* politiche — ché del *pensiero* giuridico e politico dovremo occuparci con ben altro impegno — diremo soltanto che il suo atteggiamento conservatore può meravigliare, scandalizzare — e, in sostanza, *deludere* — soltanto chi gli abbia fatto, in precedenza, credito di liberalismo. Noi invece crediamo che, salvo a Berna e in circostanze del tutto eccezionali, sia di sviluppo intellettuale che di condizioni ambientali, storiche e psicologiche, Hegel, liberale non lo sia mai stato, quindi non possiamo pretendere che lo diventasse in età avanzata, quando in genere lo si diventa meno che mai.

Diversamente interessanti ci sembrano, invece, a parte il loro tono passionale e requisitorio, le osservazioni di Haym a proposito della tendenza generale di Hegel a superare il fatto storico nella idealizzazione metafisica: e al riguardo sarà molto opportuno riportare i passi piú significativi del testo hegeliano del *Discorso inaugurale* heidelbergense cui Haym accennava. "L'angustia dei tempi ha dato tanta importanza ai piccoli e volgari interessi della vita quotidiana, e i grandi interessi della realtà e della lotta per la medesima hanno talmente assorbito tutte le facoltà e forze dello spirito e tutti i mezzi esteriori, che non s'è potuto conservare libero senso per la vita interiore, per la spiritualità pura: anche le tempre migliori sono state prese a quest'ingranaggio e in parte ne sono state vittime. Lo spirito mondiale, talmente occupato e preoccupato della realtà, non poteva volgersi verso l'interno né raccogliersi in sé stesso. Ma ormai questa corrente di realtà è infranta, la nazione tedesca s'è liberata dagli impacci piú grossi, ha salvato la propria nazionalità, questo fondamento d'ogni viva vita; e quindi si può sperare che accanto allo Stato, il quale aveva assorbito ogni interesse, si risollevi anche la Chiesa, e che accanto al regno del mondo, cui sono stati rivolti finora tutti i pensieri e tutte le forze, si pensi nuovamente al regno di Dio. In altre parole, si può carezzare la speranza che, accanto agli interessi politici e a tutti quegli altri che si collegano con la comune realtà, rifiorisca anche la scienza, il libero mondo razionale dello spirito [...]. Salutiamo insieme l'alba di un'età piú bella, in cui lo spirito finora attratto verso l'esterno potrà ripiegarsi su sé stesso e rientrare in sé con-

quistando spazio al suo proprio regno; in cui gli animi s'eleveranno al di sopra degl'interessi quotidiani, e diverranno sensibili al vero, all'eterno, al divino, atti a considerare e ad intendere le supreme cose."[10]

Questo testo trova una singolare risonanza in un altro che ha inoltre il valore d'un testamento perché ci offre le ultime parole scritte da Hegel per la stampa sette giorni prima della sua morte. Vi abbiamo già accennato in altro luogo, ma ora conviene riportarlo per esteso: è la conclusione alla prefazione alla seconda edizione della *Logica*: "... ma l'autore, considerando quest'opera in relazione alla vastità del compito, dové accontentarsi di ciò che essa è potuta divenire fra le circostanze di un'esteriore necessità, della dispersione inevitabile per la grandezza ed estensione degli interessi del tempo: pur nel dubbio se il chiassoso strepito d'ogni giorno e l'assordante loquacità della fantasia che si fa un vanto di limitarvisi lasci ancor posto per la partecipazione all'imperturbato silenzio della conoscenza soltanto pensante."[11]

Questi due testi hanno per noi la grande importanza di indicarci la giusta strada che eviti insieme le estreme unilateralità nelle quali sono spesso caduti gli storici. E precisamente, anzitutto, quella di far dipendere le impostazioni, le elaborazioni e le conclusioni determinate della filosofia di Hegel da motivi di carattere personale o empirico, come una sua riluttanza a esporsi, un suo amore per il quieto vivere e per la carriera, una sua tendenza ai compromessi, ecc. Questo non è, fra l'altro, fare del materialismo storico, bensí dell'empirismo storico, perché il condizionamento sociale, economico e storico delle idee soprastrutturali non è dato, evidentemente, dalle questioni personali o dal carattere psicologico del pensatore di cui si tratta, ma da una ben piú vasta connessione dei fatti e dei rapporti storici, dei quali, per lo piú, egli non è neppure consapevole. D'altra parte un filosofo a noi interessa per l'influenza specifica che la sua opera ha esercitato sulla storia dei fatti e delle idee; la sua opera stessa dovrà esser messa in rapporto di dipendenza dalla storia, nel senso suddetto, ma in questo movimento dalla storia alle idee, e da queste, di nuovo, alla storia ulteriore, ciò che proprio entra in misura relativa, e mai decisiva, sono i fatti empirici e personali, di carattere, di ambizioni, di pregi o difetti naturali del pensatore, tutte cose da prendersi in considerazione solo quando si pongano in efficiente connessione con la storia

del suo sviluppo filosofico — se è di un filosofo che si tratta — ma non per sé, ed alle quali, ripetiamo, non può mai esser data un'importanza *decisiva.*

In questo senso la celebre questione, tanto dibattuta, se Hegel sia stato o meno il "filosofo dello Stato prussiano," il "filosofo della reazione" ecc., è male impostata, perché a noi oggi interessa ben poco che cosa Hegel abbia avuto intenzione di essere, e anche quando abbiamo riconosciuto che nell'"equilibrio speculativo" che Hegel esercitava rispetto ai fatti concreti della politica, della religione ecc., sia entrato in notevolissima parte il desiderio di non perder la cattedra e il rettorato, con questo noi non avremo risolto assolutamente nulla riguardo al problema che ci interessa, che è quello della funzione, diciamo pure, "progressiva" o "reazionaria" del metodo "speculativo" che egli ci ha lasciato in eredità. Quest'osservazione è stata fatta, del resto, proprio da Marx, ed in un momento della sua vita intellettuale giovanile che la rende del tutto immune dal sospetto di un antihegelismo per partito preso, e cioè nel periodo della sua piú convinta adesione all'idealismo hegeliano, nelle *Annotazioni* alla Tesi di laurea. Ivi, proprio nel difendere Hegel dall'accusa di essersi "accomodato" alla realtà politica del tempo, egli dice: "Che un filosofo commetta questa o quella apparente inconseguenza per questa o quella 'accomodazione' è pensabile; può darsi che egli stesso l'abbia nella sua coscienza. Però quello che egli non ha nella sua coscienza è che la possibilità di tale apparente 'accomodazione' ha la sua piú intima radice in una insufficienza o in una elaborazione insufficiente del suo principio stesso. Dunque, se veramente il filosofo si è 'accomodato,' i suoi scolari debbono spiegare, derivandolo *dalla sua coscienza essenziale e intima,* quello che per lui stesso *aveva la forma di una coscienza essoterica.*"[12]

Ritorneremo su questo testo di Marx per esaminarlo nel contesto dei documenti del suo sviluppo spirituale, e avremo, in questo senso, anche da avanzare notevoli riserve sulla sua assoluta validità[13] soprattutto in ordine alla funzione polemica che esso assume. Ma in questo momento possiamo semplicemente trarne l'insegnamento positivo che, indubbiamente, esso contiene, e che consiste nel proporre, nei giudizi critici su un filosofo, quel rigore che sappia prescindere dai motivi veramente empirici e contingenti (che non sono, come abbiamo detto, i moti-

vi *storici e strutturali*) per risalire alla *funzionalità* storica dell'opera stessa del filosofo. Il che è proprio ciò che Marx saprà magistralmente compiere nella sua critica della filosofia statuale di Hegel, nella quale non si limiterà certo ad accusare Hegel d'esser stato il "filosofo dello Stato prussiano," come comunemente si crede, ma dimostrerà le *ragioni di principio e di metodo* onde Hegel è *costretto* a *interpolare* l'empirico Stato prussiano del suo tempo nella sua deduzione speculativa dello Stato come idea, il che è molto, ma molto diverso.

D'altro lato, però, c'è anche un altro estremo di unilateralità che, come dicevamo, è necessario evitare: ed è quello in cui cadono molti critici moderni (Weil, ad esempio) che, proprio per reagire all'empirismo della raffigurazione di Hegel come "filosofo reazionario" per temperamento e ragioni di comodo, credono di dover difendere tutta la *Filosofia del diritto* e tutto il pensiero politico hegeliano anche là dove la sua difesa è una causa irrimediabilmente perduta in partenza, e soprattutto mancano, proprio come coloro ai quali vogliono opporsi, di risalire alle questioni di fondo, o se vi risalgono mancano di problematizzarle adeguatamente, e se ne servono solo da contrappeso alle accuse empiriche, senza disarticolarle e ricostruirle criticamente.

Per ritornare ai due testi hegeliani che abbiamo sopra riportato, essi, dunque, al di là delle unilateralità ermeneutiche, ci dicono come proprio l'ultimo periodo della vita pubblica del filosofo corra fra due rivendicazioni del valore assoluto della risoluzione filosofica d'ogni problematicità. Si tratti della guerra di liberazione, o dei riflessi della rivoluzione di luglio e del rinascere del liberalismo tedesco, o dei problemi determinati d'altra natura o d'altra sfera, la *Stille der nur denkenden Erkenntnis*, il silenzio della conoscenza soltanto pensante, placherà lo "strepito" delle ragioni particolari, e lo spirito rientrerà in sé dall'"esterno" della vita impegnata nella determinazione temporale dei suoi momenti dispersi. Eppure, è noto, di fronte ai rumori ed ai tumulti del mondo, Hegel è lontano dal voler imporre il silenzio della sordità, il rientrare schivo di chi fugga di fronte alle fatiche, alle lotte, ai pericoli della vita esteriore, una calma "imperturbata" perché immediatamente, e perciò astrattamente immune dalle perturbazioni dell'essere nel mondo e nella storia. Lo strepito deve essere ascoltato in tutta la sua intensità per quanto assordante; le fatiche e le lotte devono esser

sostenute in tutti i loro rischi, le perturbazioni devono esser sperimentate in tutta la loro tragicità. Ma alla fine, per la legge della loro stessa vibrazione e del loro stesso movimento, lo strepito conduce al silenzio, il tumulto alla pacificazione. E dalla piú alta delle prospettive possibili lo spirito ricontempla, in sé stesso, la propria storia, che è poi in realtà la storia dei termini stessi del suo contemplare.

È questa l'eredità che Hegel lascia ai suoi successori: l'assoluta risoluzione di ogni problematicità, già implicita nel presentarsi di ogni alternativa problematica. Per lui la problematicità stessa è soluzione di sé, perché la soluzione di ogni problema determinato e particolare sta nel suo esser problema, nel suo partecipare alla problematicità coessenziale all'intero, che è essa a porre il problema determinato, a problematizzare il fatto particolare: mentre d'altro lato, la soluzione è tale, è un "risultato," in quanto, di nuovo, si problematizza: in quanto non si cristallizza nella definitività "morta" del fatto, ma porta in sé la forza propulsiva della propria negazione-superamento, la ragione della propria automedazione.

Appare evidente, a questo punto, l'importanza del secondo problema che abbiamo piú sopra enunciato, quello cioè della posizione sistematica della *Filosofia del diritto*. Perché non basta neppure persuadersi del carattere "speculativo" o "circolare" di tutta la filosofia di Hegel, perché possa dirsi risolto il problema di *come* quella autorisoluzione dialettica della problematicità sia stata possibile, dell'inserzione degli elementi determinati entro il processo autosvolgentesi e della loro informazione da parte del criterio dialettico unitario. La validità del metodo appare la vera questione da decidere, perché nella filosofia hegeliana è il metodo a condizionare il sistema; ma quella validità non può essere accettata o rifiutata nella sede della sua generalissima formulazione, che ci dà solo uno schema che, a rigore, non appartiene a nessuna delle sfere determinate del sapere umano; *neppure alla logica*, se è vero che i termini generali (immediatezza, estraneazione, *Aufhebung*) hanno dovuto assumere, nella logica, denominazioni diverse e *specifiche*, "incarnarsi," per quanto paradossale questo termine possa sembrare parlando di concetti astratti, nelle sue determinazioni; le quali, rispetto ai termini generali hanno almeno la maggior concretezza d'una specie di esistenza mentale, in quanto sono "pensate" dalla

mente dell'uomo, e in quanto tali possono esser "trattate" come un materiale. Gli interpreti di Hegel che hanno dato assoluta prevalenza ai problemi logici hanno creduto, da Fischer a Gentile, di risolvere il problema della funzionalità di tale determinatezza, e della stessa inserzione del principio in ciò che dal principio doveva essere informato, ponendo un'eccedenza dinamico-funzionale del "pensante" rispetto al "pensato"; ma cosí sono arretrati su quelle posizioni soggettivistiche che Hegel stesso aveva rifiutato e cercato di superare fin dalla sua giovinezza. L'intero autosvolgentesi secondo la dialettica di immediatezza, estraneazione e *Aufhebung* non si lascia, insomma, confinare nell'ambito del problema della soggettività-oggettività, né entro qualsivoglia ambito, perché la sua sfera è piú larga, è omnicomprensiva, e vuol racchiudere entro di sé tutte le altre, esse stesse giustificate soltanto come "momenti" e precisamente come momenti dialettici, esse stesse poste dall'intero (che è poi il filosofo che costruisce il sistema: ma questo, ora dobbiamo metterlo da parte) in posizione di immediatezza, di estraneazione o di *Aufhebung*, come logo, natura e spirito. Si dirà che la sfera omnicomprensiva dell'intero, quella propria dell'articolazione generalissima del principio è la *metafisica*; ma a rigore, hegelianamente, ciò non è esatto perché la metafisica è *di là dalla* natura fisica ed umana, non la comprende in sé, mentre l'intero ha la natura dentro di sé, ed i momenti di estraneazione e riconquista non possono trascenderlo. E d'altra parte (ma la questione è precisamente la stessa), Hegel ha, sí, riaccettato la metafisica, ma non ne ha postulato la preliminarità metodologica rispetto alla logica e all'ontologia, bensí ha sostenuto che metafisica, logica e ontologia *coincidono* nell'unica filosofia speculativa; mentre la stessa preliminarità del principio è però relativa al sistema, perché anche per Hegel la dialettica non significherebbe nulla se non ci fossero le determinazioni dell'intero da dialettizzare.

Se, quindi, una ragione qualsiasi muove lo studioso di Hegel a considerare un aspetto determinato della sua filosofia, come facciamo ora noi con la *Filosofia di diritto*, egli deve anzitutto individuare la posizione che la sfera considerata assume all'interno del sistema: e di conseguenza deve tener presenti le implicazioni necessarie che questa posizione richiede, e anche, in pratica, ricorrere alle altre parti del sistema per individuarvi i testi che presentano queste implicazioni nella maniera piú determinata. Certo, avremmo

fatto piú presto a dire, per es., che l'intelligenza della *Filosofia del diritto* richiede una considerazione di alcune parti della *Logica dell'essenza*, o della filosofia dello spirito soggettivo; ma il lettore avrebbe dovuto crederci sulla parola, mentre il compito preliminare era quello di spiegare le ragioni intrinseche di questi rinvii.

Ora, tutti sanno che la *Filosofia del diritto* sviluppa la sezione sistematica dello *spirito oggettivo*, ma non altrettanto chiaramente gl'interpreti ci hanno spiegato che lo spirito oggettivo significa contemporaneamente un momento di *Aufhebung* e di *estraneazione* insieme: di *Aufhebung* in quanto rispetto a tutto il sistema, ci troviamo nella filosofia dello *spirito*; ma anche di estraneazione, perché all'interno della *Filosofia dello spirito* ci troviamo nel momento dell'oggettività, nel quale sono compresi il diritto, la moralità, l'eticità e la storia. Ora, le implicazioni di questa posizione sistematica non sono affatto semplici, anzi sono tanto complesse che dobbiamo tener subito a dichiarare d'essere lontanissimi dal presumere di esaurirne l'argomento, e che quindi potremo soltanto limitarci ad alcuni cenni indispensabili.

Queste implicazioni riguardano sia il lato della forma che quello del contenuto. Dal punto di vista della forma, il principio dialettico deve determinarsi, proprio nelle intenzioni di Hegel, in un discorso "speculativo," cioè diretto dal metodo; quindi tutte le parti del sistema implicano la *Logica* che, come è stato detto, è essa stessa tutto il sistema nell'elemento della forma; e della logica esse riflettono situazioni di immediatezza, di estraneazione e di *Aufhebung* perché le articolazioni interne della *Filosofia dello spirito oggettivo*, diritto, moralità, eticità (cosí come le articolazioni interne di qualsiasi altra parte del sistema), e le suddivisioni ulteriori che giungono fino all'interno dei singoli paragrafi, presentano sempre tutti e tre i momenti della dialettica. Da questo punto di vista la *Filosofia del diritto* implica tutta la *Logica.* Ma non si tratta d'una implicazione indeterminata, o autodeterminantesi nella sfera logica (altrimenti le due opere dovrebbero coincidere); l'implicazione è *determinata* in ragione dell'oggetto dell'opera, e di tutto il sistema: per questo riguardo, come parte della filosofia dello spirito, la *Filosofia dello spirito oggettivo* implica la logica del concetto. Basti pensare che la coincidenza di razionale e reale è idea, e si riferisce alla pratica. Quindi le sezioni sull'idea del bene[14] e sull'idea assoluta non possono essere escluse da un'implicazione

abbastanza condizionante l'intelligenza dei presupposti dell'opera che dobbiamo studiare; mentre, per le stesse ragioni, vi si lascia coinvolgere abbastanza strettamente (a preferenza delle altre parti) tutto lo sviluppo della teleologia. Pure, se con la logica del concetto siamo già ad implicazioni determinate, non siamo ancora ad implicazioni *specifiche*. La specificazione della filosofia dello spirito oggettivo è, appunto, quella della sua oggettività, cioè della sua posizione di estraneazione. Onde il discorso utilizzato rifletterà nella maniera piú diretta la *Logica dell'essenza*. Ed al suo interno, le parti piú direttamente collegate col nostro argomento sono le pagine sul fondamento, e sul tutto e le parti, ma soprattutto, perché, del resto, è Hegel stesso a rinviarvici, il capitolo sulla *Wirklichkeit*. In funzione polemica, infine, hanno un valore assolutamente preliminare, nella *Logica dell'essere*, la dialettica del *Dasein* e l'annotazione sul dover essere. Per rispettare lo svolgimento della logica hegeliana queste implicazioni dovranno essere da noi considerate nell'ordine che hanno in essa, che è esattamente l'opposto di quello secondo cui ne abbiamo inferito la opportunità. Terremo presenti le due redazioni della logica, quella dell'*Enciclopedia*, per la sua piú pregnante sinteticità, ma soprattutto quella della *Scienza della logica*, per la maggiore articolazione del suo discorso. Compiuto l'esame delle implicazioni logiche passeremo, infine, a considerare gli immediati precedenti sistematici della filosofia dello spirito oggettivo, nell'*Enciclopedia*, e cioè la parte finale della psicologia.

Capitolo primo

Logica ed Enciclopedia

1. *La logica dell'essere: la dialettica del* Dasein *e il dover essere*

E incominciamo dalle implicazioni negative, o polemiche, offerteci dalla *Logica dell'essere* nella parte sull'*essere determinato*, e cioè da ciò che Hegel dice a proposito della *finità*, dell'*infinità* e del *dover essere.* Anzitutto nell'*Enciclopedia*, §§ 92, 93, 94 e 95.

"L'essere, fissato come distinto dalla determinazione, *l'essere*[15] a sé, sarebbe solo la vuota astrazione dell'essere. Nell'essere determinato (*Dasein*) [la cui piú chiara definizione è quella dell'*Annotazione* al precedente § 89: 'è il divenire, posto nella *forma* di *uno* dei suoi momenti, dell'essere'[16]] la determinazione è una con l'essere, ed insieme, posta come negazione, è *limite*, è *barriera.* Perciò l'esser altro non è un momento indifferente fuori di esso, ma è suo proprio momento. *Alcunché* è, mediante la sua qualità, in primo luogo, *finito*, in secondo, *mutevole*; cosicché la finitezza e la mutevolezza appartengono al suo essere."[17]

"L'alcunché diventa un altro: ma l'altro è anche un alcunché; dunque, diventa parimenti un altro: e cosí all'infinito."[18]

"Questa *infinità* è la infinità *falsa* o *negativa*, giacché essa non è se non la negazione del finito, il quale però nasce di nuovo e per conseguenza non è ancor superato, vale a dire questa infinità esprime solo il *dover essere* [astratto, che non è] del superamento del finito. Il progresso all'infinito rimane alla dichiarazione della contraddizione, contenuta nel finito, che questo, cioè, è tanto *alcunché* quanto l'*altro*; è il perpetuo proseguire del cangiamento di queste determinazioni che si ingenerano l'una dall'altra."[19]

"Ciò che in realtà si ha innanzi, è che l'alcunché diventa altro, e l'altro altro ancora. L'alcunché in relazione a un altro, è già anche un altro verso lo stesso; e, poiché ciò nel quale trapassa, è del tutto il medesimo di ciò che trapassa (entrambi non hanno alcuna ulteriore determinazione se non quest'una e medesima, di essere

un altro), cosí l'alcunché, nel suo trapasso in altro, si accompagna solo *con sé stesso*: e questo riferimento a sé stesso, nel trapasso e nell'altro, è la *vera infinità*. O, considerato negativamente: ciò che vien cangiato, è l'*altro*, diventa l'*altro* dell'*altro*. Cosí è l'essere, ma restaurato come negazione della negazione; ed è l'*essere per sé*."[20]

Questa formulazione concisa della dialettica dell'"essere determinato," che segue immediatamente quella della monotriade dialettica, ci mette di fronte a quella forma astratta del rapporto di finità-infinitezza che, ove sia assolutizzata e non superata dialetticamente, dà luogo alle illusioni del pensiero astratto, prima fra tutte quelle della irriducibilità del finito, e del "dover essere." Nell'*Annotazione* che segue, Hegel commenta: "Il dualismo, che rende insuperabile l'antitesi di finito ed infinito, non fa la semplice considerazione, che per tal modo l'infinito è sol *uno dei due*; che con ciò viene reso un qualcosa di soltanto *particolare*, rispetto al quale il finito è l'altro particolare. Un tale infinito, che è soltanto un particolare, è *accanto* al finito; ha in questo appunto la sua barriera e il suo limite; *non* è ciò che deve essere; non è l'infinito, ma è solamente *finito*." E infine: "Nell'esser per sé è introdotta la determinazione dell'*idealità*. L'*essere determinato*, concepito dapprima solo secondo il suo essere o la sua affermazione, ha *realtà* (§ 91); e, per conseguenza, anche la finità è dapprima nella determinazione della realtà (*Realität*). Ma la verità del finito è invece la sua *idealità*. Egualmente, l'infinito dell'intelletto, che, posto *accanto* al finito, è anche sol uno dei due finiti, è qualcosa di non vero, d'*ideale*. Questa idealità del finito è la proposizione fondamentale della filosofia, e ogni vera filosofia è perciò *idealismo*. Quel che importa è di non prendere per infinito ciò che per la sua determinazione stessa è stato reso un particolare e un finito."[21]

Nella *Scienza della logica* troviamo i piú dettagliati sviluppi della formulazione dell'*Enciclopedia* (che però, nella sua concisione, ci ha dato di presentare *per intero* la dialettica dell'essere determinato). E anzitutto, proprio la precisazione del senso di quella "idealità del finito" (e dell'infinito) in cui consiste l'"idealismo": a nostro avviso questa precisazione si trova meno nella celebre nota sull'*Idealismo* che conclude, appunto, il capitolo sull'*Essere determinato* (libro I, sez. I, cap. II della *Scienza dell'essere*) che nella nota precedente, sul "*Progresso infinito*."[22] Ivi è detto: "L'infinito

(nel senso ordinario della cattiva infinità) e il *progresso all'infinito*, come il dover essere, son l'espressione di una *contraddizione*, che si dà come la *soluzione* e il supremo." Ora, di tale contraddizione l'idealismo è la soluzione in quanto procede secondo la "natura del pensare speculativo," che comprende "i momenti opposti nella loro unità. In quanto ciascuno vi si mostra di fatto come quello che ha in sé stesso il suo opposto e in questo si fonde con sé, la verità affermativa è questa unità che si muove in sé stessa, il raccogliere assieme ambedue i pensieri, la loro infinità, — la relazione a sé stesso, non già l'immediata, ma l'infinita."[23]

Questa la conciliazione dell'antinomia di finità e infinitezza che dall'*essere determinato* permette il passaggio all'*essere per sé*. A noi, però, è necessario ritornare per un momento al tema della *finità* per seguirne piú da vicino l'articolazione. Il "qualcosa" (*Etwas*: Croce traduceva "alcunché") che concludeva il movimento precedente (*L'essere determinato come tale*) si rivela come implicante necessariamente l'"altro." Ma l'alterità non soltanto non è irriducibile, proprio perché i due termini si richiamano necessariamente, ma è reversibile, perché il qualcosa è "l'altro dell'altro," e l'altro è il qualcosa di sé stesso. Questa prima opposizione si risolve quindi in una seconda, dell'"esser in sé" e dell'"esser per altro" (*Ansichsein* e *sein für Anderes*); ma poiché le due determinazioni appartengono allo stesso qualcosa, esse devono unificarsi. "Ma che qualcosa abbia anche *in lui* quel medesimo *ch'esso è in sé*, e, viceversa, sia anche in sé ciò ch'è come esser per altro, — questa è l'identità dell'essere in sé e dell'esser per altro, secondo la determinazione che il qualcosa è appunto la medesimezza dei due momenti, cosicché questi vi stanno inseparati. Tale identità si manifesta formalmente già nella sfera dell'esser determinato, ma piú esplicitamente nella considerazione dell'essenza e quindi del rapporto di *interiorità* ed *esteriorità*, e infine, nella maniera di tutte piú determinata, nella considerazione dell'Idea, quale unità del concetto e della realtà."[24]

Nella sfera dell'essere determinato l'unità di esser in sé e di esser per altro è la *destinazione* (*Bestimmung*). Essa è "la determinazione (*Bestimmtheit*) affermativa, come l'essere in sé, a cui il qualcosa nella sua esistenza (*Dasein*) contro il suo intreccio con l'altro, da cui verrebbe determinato, riman conforme, mantenendosi nella sua eguaglianza con sé, e facendola valere nel suo esser

per altro."[25] La destinazione dell'uomo è "la ragione pensante" onde egli si distingue dall'animale; essa è in lui, ma di contro ad essa, "non incorporato," non risolto, resta il suo esser per altro, la sua sensibilità; quindi la destinazione è ancora non realizzata, un semplice *Sollen*. In quanto non realizzata, la destinazione, come determinazione dell'esser in sé, sta ancora fuori la determinazione dell'esser per altro, e quest'ultima, appunto in quanto è pur sempre nel qualcosa, ma non appartiene al suo essere in sé, è la *costituzione* (*Beschaffenheit*). Ma d'altra parte "è qualità del qualcosa, di esser dato in preda a questa esteriorità, e di avere una *costituzione*": "In quanto quello che qualcosa è *in sé*, sta anche *in lui*, è affètto dall'esser per altro; quindi la destinazione è, come tale, aperta al rapporto ad altro." Quindi "la destinazione trapassa per sé stessa in costituzione e questa in quella."[26] Ciò porta a che il mutamento, connaturato alla costituzione, appartenga al qualcosa come posto in esso: "Il qualcosa stesso è ulteriormente determinato, e la negazione è posta come immanente in lui, come il suo sviluppato *esser dentro di sé*." Il passare della destinazione nella costituzione è il togliersi della loro differenza; il qualcosa e l'altro non sono piú esteriori l'uno all'altro, ma proprio per questo essi devono distinguersi; e tale distinzione non è statica, ma dinamica, ossia essa dipende dall'atteggiamento negativo che il qualcosa ha, in sé, verso l'altro: "Ciascuno di essi [qualcosa-altro reciprocamente] si riferisce a sé stesso *mediante* il togliersi dell'esser altro, che nella destinazione è riflesso nell'essere in sé"[27]; "il qualcosa si riferisce così *di per sé stesso all'altro*, perché l'esser altro è posto in lui come suo proprio momento." "In quanto ora l'esser dentro di sé è il non essere dell'esser altro, che è contenuto in esso, ma insieme, in quanto esistente, ne è anche distinto, il qualcosa stesso è la negazione, il *cessare di un altro in lui*; esso è posto come tale che si conduce negativamente verso di quello, e cosí appunto si conserva. Questo altro, l'esser dentro di sé del qualcosa come negazione della negazione è il suo *essere in sé*, e nello stesso tempo questo togliere è come semplice negazione *in lui*, cioè come sua negazione dell'altro qualcosa a lui esterno. È *un'unica* determinazione loro, che è insieme identica coll'esser dentro di sé dei qualcosa, come negazione della negazione, ed anche, in quanto queste negazioni stan l'una contro l'altra come altri qualcosa, stringe que-

sti assieme da loro stessi, e parimenti, ciascuno di essi negando l'altro, li separa l'uno dall'altro, — il termine." (*Grenze*)[28]

Il termine è, quindi, "la mediazione, per cui qualcosa ed altro *tanto è quanto non è.*" Pertanto, entrambi i qualcosa "hanno l'*esserci* al di là l'uno dell'altro e del loro *termine.* Il termine, essendo il non essere di ciascuno, è l'altro di tutti e due." Inoltre, i qualcosa, in quanto ciascuno, fuori del termine, non è che esserci, ed ha quindi la stessa determinazione dell'altro, sono entrambi lo stesso. Ma il loro esserci, ora, è limitato, e per il termine essi sono diversi: essi sono, dunque, ugualmente diversi. "Questa doppia identità dei due, l'esserci e il termine, contien questo, che il qualcosa ha il suo esserci soltanto nel termine, e che, il termine e l'esserci immediato essendo tutti e due insieme il negativo l'uno dell'altro, il qualcosa, che è soltanto nel suo termine, si separa in pari tempo da sé stesso ed accenna al di là di sé al suo non essere, lo pronuncia come suo essere, e passa cosí in quello." "Il qualcosa posto col suo termine immanente come la contraddizione di sé stesso, dalla quale è indirizzato e cacciato oltre a sé, è il *finito.*"[29]

Dire che le cose sono finite, quindi, non significa soltanto che esse hanno un termine fuori di sé, ma che hanno entro di sé la negazione, anzi "che la loro natura, il loro essere, è costituito dal non essere." "Le cose finite *sono*, ma la loro relazione a sé stesse è che si riferiscono a sé stesse come *negative*, che appunto in questa relazione a sé si mandano al di là di sé stesse, al di là del loro essere. Esse *sono*, ma la verità di questo essere è la loro *fine.* Il finito non solo si muta, come in generale il qualcosa, ma *perisce*; e non è già soltanto possibile che perisca, quasi che potesse essere senza perire, ma l'essere delle cose finite, come tale, sta nell'avere per loro essere dentro di sé il germe del perire: l'ora della loro nascita è l'ora della loro morte."[30]

La finità è la categoria alla quale l'intelletto si ferma; essa è "la negazione come fissata in sé": è rifiuto di lasciarsi portare verso l'infinito. "L'intelletto persiste in questa mestizia della finità, facendo del non essere la destinazione delle cose e prendendolo insieme come *imperituro e assoluto.*" Ma nella stessa affermazione della limitatezza del finito, secondo cui esso "è *soltanto* il finito, non l'imperituro" potrebbe anche esser implicito (e lo è, per Hegel) che la stessa caducità, lo stesso perire del finito perisca, e che quindi esso non sia affatto destinato "ad avere il perire per suo

ultimo," come afferma l'intelletto, perché l'infinito, cui si attribuisce, sí, l'essere, ma un essere assoluto ed assolutamente separato dal finito, lo farebbe perire irrimediabilmente. In realtà, invece, "lo sviluppo del finito fa vedere che, essendo questa contraddizione, il finito si distrugge in sé, ma risolve effettivamente la contraddizione, non già ch'esso sia soltanto caduco e che perisca, ma che il perire, il nulla, non è l'ultimo, ossia il definitivo, ma perisce."[31]

Che il qualcosa sia finito, e reciprocamente che il finito sia, presenta già, in astratto, la contraddizione. Ma poiché ora il qualcosa si è già sviluppato attraverso la destinazione, la costituzione, il termine e la finitezza, è necessario esaminare piú da vicino i momenti del "qualcosa finito."

La *destinazione* conteneva già l'esser altro come appartenente all'in sé del qualcosa; l'esteriorità dell'esser altro, è quindi, da un lato nell'interiorità del qualcosa, e dall'altro ne è distinta, è pur sempre l'esteriorità, ma nel qualcosa. Ma l'esser altro è determinato come *termine*, cioè come negazione della negazione, quindi l'esser altro immanente al qualcosa "è posto in relazione ai due lati," dell'interiorità e dell'esteriorità. Cioè, l'unità con sé del qualcosa "è la relazione sua volta verso sé stesso," "la relazione della sua destinazione, che è in sé, verso il termine, la quale nega, nel qualcosa, il suo termine immanente."[32] "L'esser dentro di sé con sé identico si riferisce cosí a sé stesso come il suo proprio non essere, ma come negazione della negazione, come negante quello stesso, che conserva in pari tempo in lui l'esserci, poiché è la qualità del suo esser dentro di sé."

Il termine del qualcosa, posto come negativo, è il *limite* (*Schranke*: Croce, nell'*Enciclopedia*, aveva tradotto "barriera"). Ma il limite non è soltanto ciò che è posto come negato, cioè il termine. "Il termine è infatti in generale il comune del qualcosa e dell'altro, quindi determinazione dell'*essere in sé* della destinazione come tale. Perciò questo essere in sé è, come relazione negativa al termine suo che è anche distinto da lui, relazione a sé come limite, *dover essere*."[33]

Siamo cosí giunti, nella sfera della logica dell'essere, a quella determinazione che tanta importanza ha già rivestito e ancora rivestirà, in ragione polemica, in tutta l'etica di Hegel. Si giustificherà cosí il nostro ricorso alla dialettica del *Dasein*.

Il *dover essere* si chiarisce dunque anzitutto come un *oltrepassare*, come una sorta di trascendimento. "Affinché il termine, che è in generale nel qualcosa, sia limite, occorre che il qualcosa *oltrepassi* in pari tempo in sé il *termine*, si riferisca in sé stesso al *termine come a un non essere*. L'esserci del qualcosa giace in una quieta indifferenza, quasi *accanto* al suo termine, ma qualcosa oltrepassa il suo termine solo in quanto è l'esser tolto di cotesto termine, in quanto, cioè, è il negativo essere in sé contro di esso. E in quanto il termine è nella *destinazione* appunto come limite, il qualcosa oltrepassa con ciò *sé stesso*."[34]

Presti il lettore la massima attenzione a quest'ultima frase: nel dover essere è dunque il *qualcosa* che oltrepassa sé stesso. Non l'uomo, la sua volontà, il suo fare: il qualcosa. Non sarà difficile a Hegel, dopo questa *collocazione*, dimostrare l'astrattezza del dover essere. Il dover essere kant-fichtiano era certamente astratto, ma esso non era un "qualcosa," sia pure "finito."

Ma proseguiamo. "Quello che deve essere, *è* e in pari tempo *non è*. Se fosse, non *dovrebbe*, semplicemente, *essere*. Dunque il dover essere ha essenzialmente un limite. Questo limite non è un che di estraneo; *quello che soltanto* deve essere, è la *destinazione*, la quale ora è posta com'è nel fatto, cioè come tale che è in pari tempo una semplice determinazione."

"L'essere in sé del qualcosa nella sua destinazione si riabbassa dunque al *dover essere*, per ciò che quello stesso, che costituisce il suo essere in sé, è, sotto un unico e medesimo aspetto, come *un non essere*; e precisamente di maniera che nell'esser dentro di sé, nella negazione della negazione, quell'essere in sé è, come l'una negazione (il negante) unità con l'altra, la quale in pari tempo è, come qualitativamente altra, un termine, per cui quell'unità è come *riferimento* ad essa. Il limite del finito non è un che di esterno, ma la propria destinazione del finito è anche il suo limite; e questo limite è tanto sé stesso quanto anche dover essere; è il comune dei due, o meglio, quello in cui ambedue sono identici."

"Ora, come dover essere, il finito *oltrepassa* anche il suo limite. Quella stessa determinazione, che è la sua negazione, è anche tolta, ed è cosí il suo essere in sé. Il suo termine in pari tempo non è il suo termine."

"Come *dover essere*, il qualcosa è dunque *sollevato al di sopra del suo limite*; ma viceversa solo *come dover essere esso ha il* suo

limite. L'uno è inseparabile dall'altro. Qualcosa ha un limite in quanto ha nella sua destinazione la negazione, e la destinazione è anche l'esser tolto del limite."[35]

L'indeterminatezza del soggetto di cui il dover essere è predicato è uno dei caratteristici procedimenti di ipostatizzazione del metodo hegeliano. Del dover essere come predicato del "qualcosa," del *das was*, (ciò che dev'essere ecc.) è facile dimostrare l'*indifferente* contraddittorietà, la "possibilità-impossibilità," come dirà piú oltre. Il soggetto del dover essere non si determina ulteriormente quando esso diviene la "destinazione," non solo perché la destinazione appartiene pur sempre al "qualcosa," ma perché, anzi, essa appartiene a questo, quando esso è proprio ancora un "qualcosa" e neppure un "finito." La determinazione, insomma, come elemento antecedente, quindi piú astratto, facendo da *soggetto* al dover essere, che come determinazione *successiva* dovrebbe esser piú concreta, ripete il continuo paralogismo di tutto il metodo hegeliano, che Feuerbach e Marx denunzieranno, quello di far sempre del soggetto qualcosa di piú universale del predicato: il che porta, almeno in un primo momento, a che il predicato sia dedotto dal soggetto, sia interno al soggetto, e, insomma, a che il movimento di questa logica sia sempre un movimento apparente.

C'è però sempre, in questi procedimenti, un altro verso, per il quale all'interno del soggetto "piú generale" si interpola, senza dirlo, un termine concreto, che in tal modo viene giudicato (giustificato o negato, secondo i casi) *in contumacia,* senza essersi presentato al tribunale della logica, e comparendo soltanto *dopo il giudizio*, per esser onorato della sua assoluzione e giustificazione (come il "movimento," secondo la critica di Trendelenburg, o lo Stato prussiano, secondo quella di Marx) oppure per esser giustiziato dopo l'irrimediabile condanna (come abbiamo visto accadere alla rivoluzione francese nella *Fenomenologia*, e come capita qui al dover essere etico, cioè all'istanza deontologica kantiana ed illuministica in genere).

Si dirà che, nel testo che abbiamo ora letto, c'è una determinazione piú concreta, e cioè, il "finito." Ora, è evidente che affinché la sorte del "dover essere" del "qualcosa," del "quello che," della "determinazione" potesse legittimamente coinvolgere anche il dover essere *etico*, al posto del "qualcosa" ecc., cioè come soggetto del dover essere, noi dovremmo avere l'*uomo* e l'agire dell'uo-

mo, e che anche il "finito" dovrebbe determinarsi come il finito dell'uomo, non quello della pietra, o dell'acido, o del fiore, o della bestia (non abbiamo portato questi esempi a caso) perché di nessuno dei sullodati elementi si può predicare un dover essere *etico*. Ebbene, l'*Annotazione* che segue nel testo della *Logica* ci mostrerà il procedimento di Hegel al riguardo.

"Il dover essere ha recentemente avuto una gran parte nella filosofia, specialmente riguardo alla moralità, e in generale metafisicamente anche come l'ultimo e assoluto concetto dell'identità dell'essere in sé o del riferimento *a sé stesso* e *della determinazione* o del termine."

"*Puoi, perché devi.* Questa espressione, che dovrebbe avere un gran significato, sta nel concetto del dovere. Perocché il dovere è l'essere al di là del limite; il termine vi è tolto, e l'essere in sé del dovere è cosí identico riferimento a sé, epperò l'astrazione del *potere*. Ma, viceversa, è altrettanto esatto: *non puoi, appunto perché devi.* Perocché nel dovere sta parimenti il limite come limite; quel formalismo della possibilità ha di contro a sé nel limite una realtà, un qualitativo esser altro, e la relazione tra i due è la contraddizione, quindi il non potere, o meglio l'impossibilità."[36]

Il passo si apre con un preciso riferimento alla moralità, che sarà poi ripreso ancor piú diffusamente alla fine. Quindi il "puoi, perché devi" è rivolto all'uomo, capace di moralità. D'altra parte, l'astrazione del potere come "identico riferimento a sé" riguarda "l'essere in sé" del dovere. Ma l'essere in sé del dovere non è la capacità umana del dovere, che non è affatto astratto potere, ma *scelta*. Che quella espressione "puoi, perché devi" sia astratta, è vero, ma dipende da altro, non da quella interna disponibilità al potere e al non potere di cui parla Hegel, e che riguarda il dovere come concetto astratto, il suo "essere in sé," non il dovere dell'uomo; che essa sia astratta dipende piuttosto dalla ragione contraria, cioè dal non determinare le condizioni del potere ma dal dedurre il potere dal dovere come un incondizionato. Ne deriva, però, che non è vera affatto la reciproca avanzata da Hegel, che pone il rapporto fra il dovere e la realtà come una *contraddizione* derivante dalla equiparazione della realtà con un limite interno al dovere stesso. Non bisogna credere, cioè, che Hegel critichi il "formalismo" della possibilità perché esso non tien conto di una realtà che potrebbe essere ad esso irriducibile. Per Hegel, in questo testo,

la realtà è *sempre* irriducibile alla possibilità, o almeno ad essa opposta, contraddittoria, perché, senza determinare di quale realtà si tratti e senza proporre la necessità di determinarlo, egli prende la realtà come "un qualitativo esser altro," quindi come quel limite che è negazione del termine ed è interno al dover essere, ecc. Da questo giuoco di determinazioni del "qualcosa" e dell'"altro" è derivata, intanto, l'indifferenza del dover essere *etico* alla possibilità-impossibilità, il suo implicarle entrambe. Come si vede, un passo indietro rispetto allo stesso formalismo etico kantiano, che postulava soltanto una indifferenza all'*impossibilità* (concreta).

Dopo di aver denunziato il "pregiudizio" (kantiano) dell'impossibilità di valicare il limite della ragione, argomento che dobbiamo sorvolare ché ci porterebbe troppo lontano dal nostro assunto, Hegel ritorna al tema del dover essere, con esempi reali. C'interessa leggere questo testo, perché esso potrà dirci se il "sorpassare il limite" attribuito da Hegel, come dover essere, al "qualcosa," ma anche al "finito" non debba, nelle sue intenzioni ultime, esser ristretto all'uomo, divenendo cosí legittimo il riferimento alla moralità almeno *dopo* quella discutibile, ma non esplicitamente *falsa* attribuzione generalissima.

"Poiché la pietra non pensa, e nemmeno sente, la sua limitatezza non è un limite per lei, ossia non costituisce in essa una negazione per la sensazione, la rappresentazione, il pensiero ecc., che la pietra non ha. Ma anche la pietra stessa, *in quanto qualcosa* [cors. nostro], è distinta nella sua destinazione o essere in sé, e nella sua esistenza, *e va quindi anch'essa al di là del suo limite* [cors. nostro]; il concetto, che la pietra è in sé, contiene l'identità col suo altro." Anche la pietra "si oltrepassa."

"Ma se una esistenza contiene il concetto non già semplicemente come astratto essere in sé, sibbene come totalità per sé esistente, come istinto, vita, sensazione, rappresentazione, ecc., allora essa compie questo *di per sé*, [cors. nostro] di essere cioè al di là del limite e di sorpassarlo."

C'è allora una differenza fra la pietra e l'esistente che si sorpassa "di per sé." Sembrerebbe che fossimo stati ingiusti contro Hegel, e che egli ora si avvicini ad una determinazione umana dell'"oltrepassarsi" come "dover essere." Ma si guardi attentamente alle operazioni elencate: istinto, vita... "eccetera." Possibile che Hegel fac-

cia sostituire da un "eccetera" il *pensiero* prima pur nominato a proposito della pietra? Leggiamo avanti.

"La pianta sorpassa il limite di essere come germe, e sorpassa parimenti quello di esser come fiore, come frutto, come foglia; il germe si fa pianta dispiegata, il fiore sfiorisce ecc. Nel limite della fame della sete ecc., il senziente è l'istinto di sorpassar questo limite, e porta ad effetto questo sorpassare. Sente *dolore*, e il privilegio della natura sensibile è di sentir dolore; è cotesta una negazione nel suo sé, ed è determinata nel suo sentimento *come un limite*, appunto perché il senziente ha il sentimento del suo *sé*, che è la totalità, la quale sta al di sopra e al di là di quella determinazione. Se il sé non fosse al di sopra e al di là di cotesta determinazione, il senziente non la sentirebbe come sua negazione e non proverebbe alcun dolore. — La ragione, invece, il pensiero, non dovrebbe poter sorpassare il limite, — la ragione, che è l'*universale*, quello che è per sé al di sopra e al di là *della* determinazione, cioè al di sopra e al di là *di ogni* determinazione, *quello che non consiste se non nel sorpassare il limite* [cors. nostro]. — Certo, non ogni sorpassare ed esser oltre il limite è una vera liberazione da esso, una vera affermazione. *Già lo stesso dover essere è un tale imperfetto sorpassare, e l'astrazione in generale* [cors. nostro]. Ma l'accenno all'universale intieramente astratto è sufficiente contro l'altrettanto astratta asseverazione che il limite non si possa sorpassare. Oppure è già sufficiente *l'accenno all'infinito* [cors. nostro] in generale contro l'asseverazione che non si possa sorpassare il finito."[37]

Hegel non ha *dimenticato* la ragione. Anzi, dice che se la pianta, il senziente, ecc. vanno oltre il limite, a maggior ragione deve andarvi l'universale, che *non consiste che* in questo. Ma il dover essere umano, razionale e pratico, è per questo un sorpassare il limite *specificato* nei confronti del sorpassare il limite che è proprio degli altri "finiti"? Per nulla affatto. Per ora, il dover essere è detto soltanto "un imperfetto sorpassare" e "l'astrazione in generale," un "accenno" all'universale astratto, un "accenno all'infinito," buono a dimostrare falsa l'asserzione della irriducibilità del finito ecc.

"D'altra parte il *dover essere* è il sorpassare il limite, ma un *sorpassare* che è però esso stesso semplicemente *finito*. Esso ha quindi il suo posto e il suo valore nel campo della finità, dove

tien fermo l'essere in sé contro il limitato, affermandolo come la regola e l'essenziale a fronte di ciò che è nullo. Il dovere morale è un *dover essere*, volto contro la volontà particolare, contro la brama egoistica e l'interesse arbitrario. Alla volontà, in quanto nella sua mobilità può isolarsi dal vero, vien tenuto davanti questo quale un dover essere. Coloro, che fanno tanto caso del dover esser della morale, e credono che, col non riconoscersi il dover essere quale un che di ultimo e vero, la moralità abbia ad esser distrutta, costoro, come anche i ragionatori, il cui intelletto si procura l'incessante soddisfazione di potere, contro tutto ciò che esiste, mettere avanti un dover essere e quindi un saper meglio, e che tanto meno, perciò, si voglion lasciar portar via il dover essere, tutti costoro non vedono che per la finità della *loro* cerchia il dover essere vien perfettamente riconosciuto. Ma nella realtà stessa la razionalità e la legge non versano in condizioni tanto tristi, da *dovere*, soltanto, essere (a questo punto riman soltanto l'astratto dell'essere in sé), come nemmeno, d'altra parte, il dover essere perenna in sé stesso o, ch'è il medesimo, la finità è assoluta. La filosofia kantiana e fichtiana assegna come il punto piú alto della risoluzione delle contraddizioni della ragione il *dover essere*, che invece non è che la posizione del persistere nella finità, e quindi nella contraddizione."[38]

Il dover essere, dunque, resta di molto indietro all'"andare oltre il limite," che è proprio della ragione: questo, infatti, è un procedere verso l'infinità, per ora, e in seguito verso il concetto, l'idea e sempre, insomma, verso l'intero; quello, è un rimanere nella finitezza, perché implica un *rinvio* che nella sfera dell'intero è inammissibile. L'intero non può *dover* essere altro o *piú* di quanto non sia, perché è *tutto.* Questo significa la contrapposizione che abbiamo trovato e ritroveremo, e che troviamo anche qui, fra il dover essere e l'*essere*: "La razionalità non si trova in condizioni tanto tristi da dover, soltanto, essere" (e da non "*essere*" effettualmente); nella *Prefazione* alla *Filosofia del diritto* troveremo un'espressione quasi identica. Qui è anche la radice della stessa articolazione di quest'opera, e della distinzione fra *Moralität* e *Sittlichkeit* (già anticipata all'opera maggiore, come la stessa critica del dover essere, del resto, ma in quest'opera giunta alla massima codificazione sistematica). Per Hegel l'etica è l'etica dell'intero, la ragione è la ragione dell'intero, l'umanità stessa è l'umanità dell'intero. Coloro che difendono il dover essere trovano pienamente

soddisfatta, crede Hegel, la loro esigenza ove essa sia limitata al campo della finità. Hegel sa, però, che il massimo difensore del *dover essere*, Kant, l'ha inteso come un'esigenza *universale*, non *finita*: egli stesso, nell'*Articolo sul diritto naturale*, come sappiamo, ha saputo rivolgere all'universalità astratta, indifferente ai contenuti e quindi *disponibile a qualsiasi contenuto*, della giustificazione *tautologica* dell'assolutezza incondizionata dell'imperativo etico, in Kant, la critica piú appropriata. Ora, che cosa significa tener conto delle condizioni? Non significa tener conto, appunto, della finitezza dell'agire umano? Ma alla finitezza non si appartiene, allora, altresí il rinvio, la prospettiva, quindi il dover essere? Il compito di reagire all'astrattezza della categoria dell'etica kantiana era allora piuttosto quello di operare un vincolo fra la condizionatezza della *situazione* umana e la prospettiva del *valore* etico *universale*, senza che *nessuno dei due termini* vedesse eluse le proprie legittime istanze. Ma questo è il compito d'un'etica umana, non è il compito d'un'etica dell'intero. L'intero, o assoluto o come lo si voglia chiamare, non *deve essere*, perché per definizione *è tutto ciò che è*. Anche le pietre, le piante e gli animali, contrariamente a quanto pensa Hegel, non implicano alcun *dover essere*; non hanno da essere piú di quanto siano, non hanno *dove andare*, oltre sé stessi. Solo l'uomo *è l'essere che è un dover essere*, perché al suo essere di fatto attiene la prospettiva, e la prospettiva dell'uomo è quella di *farsi il suo mondo*, di farsi le sue condizioni di vita: non incondizionatamente, di crearsele dal nulla, bensí di *farsele*, trasformando ciò che ha a disposizione, la natura e sé stesso, non nell'attimo fuori del tempo, bensí *nella storia*, non *da solo*, ma insieme agli altri. E, d'altra parte, il dover essere dell'uomo *è*, è già il suo esserci. L'uomo è un dover essere determinato: condizionato e condizionante. "Le condizioni fanno gli uomini tanto quanto gli uomini fanno le condizioni." "Le condizioni sotto le quali gli individui, finché non è ancora apparsa la contraddizione, hanno relazioni fra loro, sono condizioni che appartengono alla loro individualità, non qualche cosa di esterno ad essi, condizioni sotto le quali soltanto questi individui determinati, esistenti in situazioni determinate, *possono produrre la loro vita materiale e ciò che vi è connesso*; esse sono quindi le condizioni *della loro manifestazione personale e da questa sono prodotte*."[39] Chi parla è Marx, nell'*Ideologia tedesca*, ed egli appunto, a nostro avviso, ha compiuto la de-

bita sintesi fra l'essere e il dover essere, ma nell'uomo, non nell'*intero*, e nell'uomo storico ed organicamente unito agli altri uomini, non nell'uomo-noumeno kantiano.

Ma anche nei riguardi di Hegel il problema non è cosí semplice come potrebbe apparire in questa sede, nella quale, data l'importanza dell'argomento, abbiamo dovuto anticipare — almeno genericamente, ché ognuno vede la complessità delle elaborazioni necessarie che non possono certo esser compiute tutte in una volta — una conclusione. Anche Hegel comprende che, ove si parli di eticità umana, non basta fermarsi alle determinazioni del tutto astratte della finitezza-infinitezza in generale, del finito che è ancora un "qualcosa-altro" ecc. L'idea etica è coincidenza di *Vernünftigkeit* e di *Wirklichkeit*, di *razionalità* ed *effettualità*. Ed è appunto il senso di queste categorie che, preliminarmente, dobbiamo precisare, proseguendo l'esame della Logica.

2. *La logica dell'essenza: il fondamento, il tutto e le parti*

L'essenza è la riflessione in sé dell'essere. Ossia essa è l'"essere che si media con sé per mezzo della negatività di sé stesso, è il riferimento a sé stessa, solo in quanto è riferimento ad altro: il quale altro però non è immediatamente come qualcosa *che* è, ma come qualcosa di *posto e mediato*"[40]: posto e mediato, ossia riflesso, ma non da noi, bensí da essa stessa. Quella che abbiamo citato è la definizione data da Hegel nell'*Enciclopedia*, § 112: nella *Scienza della logica* si ricercherebbe invano una definizione cosí rigorosa. Naturalmente, l'essenza deve ora svilupparsi in sé, per raggiungere la propria "verità," che è il *concetto*, cosí come essa era la verità dell'essere, cioè l'essere in sé e per sé. Lo sviluppo dell'essenza però non è presentato nello stesso modo, da Hegel nella *Logica*[41] e nella *Enciclopedia*: cioè, le determinazioni sono quasi le stesse, ed anche la loro successione (salvo per l'incondizionato, come vedremo), ma non è la stessa la *suddivisione*: e se si pensa che la suddivisione, sempre ternaria, corrisponde ai momenti della dialettica, ciò comporta difficoltà che hanno talvolta travagliato gl'interpreti, ma sulle quali è evidente che non possiamo soffermarci. Noi seguiremo dapprima le suddivisioni dell'*Enciclopedia*, perché ci sem-

brano le piú rigorose, nell'accennare il movimento dialettico generale; ma riguardo alle parti che piú c'interessano dovremo invece ricorrere al discorso piú articolato della *Logica*, ed allora indicheremo anche le due diverse suddivisioni.

L'essenza deve articolarsi secondo i tre momenti della dialettica. La sua *immediatezza* è la *pura riflessione in sé stessa*, la sua *estraneazione* è il *fenomeno*, la sua *Aufhebung* è l'*effettualità*: in questa articolazione maggiore, del resto, le due opere coincidono. Il momento dell'immediatezza è anche indicato, nella *Logica*[42] come *Schein* (Spaventa : parvenza) in contrapposto ad *Erscheinung* (apparenza o fenomeno). Esso, nell'*Enciclopedia*, si articola: a) nelle "pure determinazioni della riflessione" che sono l'*identità* (alla quale Hegel parifica molto discutibilmente anche la non-contraddizione), la *differenza* e, come loro sintesi, la "*ragione d'essere*" (Croce) o "*fondamento*" (Moni): *Grund*; b) nell'*esistenza* e c) nella cosa.[43] Le pure determinazioni della riflessione sono i principi logici tradizionali posti da Hegel in relazione dialettica. L'identità ha per suo principio tanto A = A, tanto A non è — A (non contraddizione). L'averli identificati serve a Hegel per dimostrare (*Enc.*, § 119, *Annotazione*) la contraddittorietà del principio d'identità, in quanto nella seconda formulazione esso dimostrerebbe d'essere in "relazione col suo altro," quindi il proprio opposto. In realtà si tratta invece di due principi diversi, l'uno puramente tautologico, l'altro dialettico, in quanto tien presente la contraddizione, e poi sceglie uno dei termini: è questo il principio della logica scientifica che si oppone alla logica unificatrice di Hegel, con la quale non si procede scientificamente. La *differenza* (*Unterschied*) era articolata nella *Logica* in *differenza assoluta, diversità* (*Verschiedenheit*) il cui principio è quello leibniziano "non si danno due cose che siano uguali fra loro," e *opposizione* (*Gegensatz*) che ha per principio quello del "terzo escluso." Ivi la sintesi di *identità* e differenza è la *contraddizione* (*Widerspruch*). Questi termini hanno le caratteristiche, che nella differenza in generale i due lati differenti sono soltanto "momenti," nella *diversità* "cadono l'uno fuori dell'altro indifferentemente," nella *opposizione* l'uno è determinato mediante l'altro e, contemporaneamente, essi sono indifferenti e reciprocamente escludentisi, o, come è detto nella *Propedeutica*, "ognuno è in quanto l'altro è, ma solo in quanto esso non è l'altro"; nella *contraddizione*, "ciascuno ha l'indifferente indipendenza per sé, per ciò che

ha la sua relazione al suo altro momento in lui stesso; cosí è l'intera opposizione chiusa in sé. [...] Ciascuno è mediato con sé *dal suo altro e lo contiene*. Ma è inoltre mediato con sé *dal non essere del suo altro*; cosí è unità per sé ed *esclude* da sé l'altro." Ma "escludendo l'altra sotto quel medesimo riguardo sotto cui la contiene, ed è però indipendente, la determinazione riflessiva indipendente, nella sua stessa indipendenza, esclude da sé la propria indipendenza; perocché questa consiste in ciò che la determinazione riflessiva contiene in sé la determinazione opposta e solo perciò non è relazione verso un esterno ma consiste anche immediatamente in ciò che la determinazione è sé stessa ed esclude da sé la sua determinazione negativa. Cosí la determinazione è la *contraddizione*."[44] La sintesi delle tre determinazioni in generale dello *Schein*, o "parvenza," e delle determinazioni della riflessione che abbiamo considerate è, sempre nella *Logica*, il *Grund*, o "fondamento." Nell'*Enciclopedia* invece Hegel ritorna alla piú semplice formulazione della *Propedeutica*, e le determinazioni della riflessione sono, come abbiamo detto, identità, differenza e fondamento, e la differenza si articola in *diversità*, *opposizione* e *contraddizione* (l'ultimo elemento è al § 120: "Ciascuno è la soppressione dell'altro e di sé stesso"). Onde il *Grund* appare, senza le duplicazioni della Logica, diretta sintesi di identità e differenza. Sull'elemento della differenza ritorneremo a proposito della critica di Trendeleburg,[45] che per mezzo della classica distinzione di contraddizione (analitica) e contrarietà (reale) risponde alla già citata annotazione al § 119. Abbiamo comunque voluto dare lo schema della dialettizzazione hegeliana dei principi logici per la sua evidente importanza metodologica in funzione di tutte le applicazioni della dialettica.

La *ragion d'essere* o *fondamento* (*Grund*) è quindi "l'unità dell'identità e della differenza; la verità di ciò a cui la differenza e l'identità mettono capo, — la riflessione in sé, che è ugualmente riflessione in altro, e viceversa. Essa è l'*essenza* posta come *totalità*" (*Enc.*, § 121). E nell'*Annotazione* Hegel commenta: "*La proposizione della ragion d'essere* [il principio leibniziano di ragione sufficiente] dice: ogni cosa ha la sua ragion sufficiente; cioè non la determinazione di qualcosa come identico con sé, né come diverso, né come meramente positivo o come meramente negativo, è la vera essenzialità d'una cosa, *ma che essa abbia il suo essere in un'altra* [cors. nostro], la quale, come il suo identico con sé stesso,

è la sua essenza. Questa, parimenti, non è l'astratta riflessione *in sé*, ma *in altro*. La ragion d'essere è l'essenza che è *in sé*, e questa è essenzialmente ragion d'essere; e *ragione solo in quanto è ragion di qualcosa, di un altro* [cors. nostro: i passi da noi sottolineati rendono chiara la reciprocità dei momenti dialettici]." E nell'*Annotazione* al seguente § 122 Hegel aggiunge che la ragion d'essere "non ha ancora alcun contenuto in sé e per sé determinato, né è ancora *scopo*; perciò non è *attiva* né *produttiva*": non è *causa*. Per questo, pensiamo, Hegel ha tolto qui, nell'*Enciclopedia*, coerentemente, dal dominio del *Grund*, quella trattazione della condizione e dell'*incondizionato* che nella *Logica* vi aveva incluso, trasferendola nella sezione sulla *Wirklichkeit*. Nel *fondamento* troviamo quindi una prima figura della *totalità*, ma ancora riflessiva e *disorganica*; pure, non era inopportuno che ne segnalassimo la presenza sistematica.

Il secondo elemento delle "determinazioni pure della riflessione," delle quali abbiamo riferito la dialettica interna, per la sua importanza in ordine alla considerazione dei principi logici, è l'"esistenza." Malgrado la suggestione del termine noi possiamo però sorvolare su quest'argomento perché qui non si tratta della situazione esistenziale dell'uomo, né di niente di simile, bensí della "moltitudine indeterminata degli esistenti come in sé riflessi che insieme appaiono in altro, sono *relativi*, e formano un *mondo* di reciproca dipendenza e di un'infinita connessione di ragioni e di conseguenti" ma che insieme sono riflessi in sé come *Grund*, quindi sono "cose." E la "cosa" appunto è il terzo elemento della dialettica dell'"essenza come ragione dell'esistenza," a sua volta primo momento della logica dell'essenza in generale. Questa dialettica della "cosa" ripete, quindi, sul piano logico, la dialettica della "cosalità" nel momento della percezione, nella *Fenomenologia*.

La seconda sezione della *Logica dell'essenza* è intitolata "l'apparenza," cioè una prima manifestazione dell'essenza. La dialettica dell'apparenza (o fenomeno) si svolge per una serie di opposizioni, contenuto e forma, il tutto e le parti, la forza e la manifestazione, e l'interno e l'esterno. A noi interessa la seconda di queste coppie, il tutto e le parti, per la sua connessione con un motivo capitale della filosofia hegeliana in genere e politica in particolare, del quale conosciamo ormai tutta la storia, e del quale è molto

opportuno che consideriamo anche le implicazioni logiche, e cioè l'*organicismo*.

Il "tutto" (*das Ganze*) di cui si parla in questa sezione della *Logica* non è però l'intero nella forma dell'idea che incontreremo, come Stato, nella *Filosofia del diritto*. Qui si tratta del "tutto" in generale, cioè del tutto nella forma della riflessione: molte tappe dovrà ancora attraversare questo rapporto di tutto-parti per raggiungere quella del rapporto di razionalità-realtà che costituisce la idea oggettiva, lo Stato. Ma pure, poiché, appunto, si tratta di tappe successive, è necessario incominciare da questa prima, cioè dalla prima forma in cui il rapporto stesso si presenta. Il tutto e le parti si presentano, nella *Logica*, alla quale dobbiamo ora spostarci, anzitutto come "un per sé stare riflesso in sé" e "un per sé stare immediato." I due elementi devono esser mostrati nella loro indipendenza, nella loro interdipendenza e nel togliersi di entrambe. Il "per sé stare" di entrambi significa anzitutto che ognuno dei due lati è la base, e dal suo punto di vista l'altro è un *momento*: ma appunto questa presenza del momento implica il riferimento all'altro lato e fonda l'interdipendenza. "Il tutto è per il sé stante, le parti non son che momenti di questa unità; ma in egual modo anch'esse sono il per sé stante, e la loro unità riflessa è soltanto un momento; e ciascuno nel suo *star per sé* non è che il *relativo* di un altro": ma la coincidenza di indipendenza e interdipendenza è la contraddizione che comporta la mediazione ed il passaggio alla determinazione superiore.

Il momento dell'interdipendenza è dato dal fatto che il tutto "ha la sua *sussistenza* nel suo opposto, nella molteplice immediatezza, *nelle parti. Il tutto consta quindi delle parti*, di modo che non è nulla senza di esse. È dunque l'intero rapporto e la totalità per sé stante; ma appunto per la medesima ragione non è che un relativo, perché quello che lo fa esser totalità, è anzi il suo *altro*, le parti, ed esso ha la sua sussistenza non in sé, ma nel suo *altro*." Anche per le parti il "per sé stare" è "respinto," in quanto "senza un tutto non vi sono parti [...]. Esse hanno il loro per sé stare soltanto nell'unità riflessa, che è tanto questa unità, quanto anche la molteplicità esistente; vale a dire hanno un per sé stare soltanto *nel tutto*, il quale però in pari tempo è il per sé stare *diverso* dalle parti."[46] Quindi, "il *tutto è eguale alle parti e le parti sono uguali al tutto*. Non v'è nulla nel tutto, che non sia nelle parti, e

nulla nelle parti che non sia nel tutto. Il tutto non è una unità astratta, ma è l'unità come unità d'una *diversa molteplicità*. Questa unità però, come quello in cui il *molteplice* reciprocamente si riferisce, è la sua *determinazione*, per la quale esso è parte. Il rapporto ha dunque una identità inseparabile e soltanto un unico per sé stare."

Tutto sta, però, ora, a determinare il senso di questa "unità inseparabile." L'interdipendenza, cioè, non basta a fondare la *mediazione*, che è ciò che interessa a Hegel per *passare a una determinazione superiore*: nel che, come vedremo, sta la magia — direbbe Marx — di questa dialettica. La mediazione è preparata da Hegel per mezzo di una nuova riflessione in sé di entrambi gli elementi, sí che alla fine ognuno dei due si riferisca all'altro non preso immediatamente, ma in quanto già "ritornato in sé."

"Ma oltre a ciò il tutto è uguale alle parti. Non però uguale *a queste* in quanto parti. Il tutto è l'unità riflessa; le parti invece costituiscono il momento determinato o l'*esser altro* dell'unità, e sono il diverso Molteplice. Il tutto non è uguale a loro come a questo per sé stante Diverso, ma come a loro *insieme*. Questo loro *insieme* però non è altro che la loro unità, il tutto come tale. Nelle parti dunque il tutto è uguale soltanto a sé stesso, e l'eguaglianza sua colle parti non fa che esprimere la tautologia, che *il tutto come tutto è uguale* non alle parti, ma *al tutto*." E reciprocamente, le parti non sono uguali al tutto in quanto unità, ma nel senso "*che una* delle molteplici determinazioni di esso è devoluta alla parte, o nel senso che le parti sono eguali a *quello* in quanto *molteplice*; vale a dire che gli sono uguali come a un *tutto spartito*, ossia *come alle parti*."

Ma questo ritornare in sé di ciascuno di entrambi gli elementi ha per sua verità la sua riflessione nel suo altro. "Questa relazione a sé di ciascuno dei due lati è la loro indipendenza; ma questa indipendenza, che ciascuno di essa ha *per sé*, ne è anzi la negazione. Ciascuno ha quindi la sua indipendenza o il suo star per sé non in lui stesso, ma nell'altro. Questo altro che costituisce il sussistere, è il suo presupposto immediato *che ha da essere* un primo e il cominciamento di quello. Ma questo primo di ciascuno è esso stesso di tal fatta, che non è un primo, ma ha il suo cominciamento nell'altro."

"La verità del rapporto consiste dunque *nella mediazione*,"[47]

per la quale si passa nella determinazione successiva, la forza e la sua manifestazione.

Non è un caso che Hegel aggiunga a questi paragrafi una *Annotazione* sull'antinomia dell'infinita divisibilità della materia, di cui già, del resto, si era occupato nella *Scienza dell'essere*, sezione sulla *quantità*. Qui l'antinomia nasce dal fatto che la parte, nella divisione, diviene a sua volta un tutto composto di parti e cosí via all'infinito. Nell'*Antinomica*, Kant aveva prospettato questi scambi fra determinazioni opposte con l'intenzione di dimostrare che la ragione astratta, cioè indipendente dall'esperienza, è costretta a rinviarsi dalla determinazione positiva a quella negativa, all'infinito, senza poter scegliere il punto del suo debito arresto. Anche per Kant, insomma, questa è una "cattiva infinità," ma la soluzione la si trova in un terzo termine non *immanente alla contraddizione*, bensí estraneo ad essa: il ritorno all'esperienza che decide il vero, constatato A, ed esclude il falso, il non-A che è in contraddizione con l'esperienza stessa. È questa, in sostanza, la logica della non contraddizione (da non confondersi con la logica dell'astratta identità), la quale è alla base — con le opportune elaborazioni — del moderno procedimento scientifico sperimentale ed operativo. Per Hegel, invece, "cattiva infinità" è quella che nell'opposizione non trova, immanente, il principio della mediazione. Egli, come abbiamo visto, ha sviluppato in tutti i sensi la contraddizione delle determinazioni astratte del tutto e delle parti, ma ad un certo punto questa stessa contraddizione diventa — alquanto misteriosamente — soluzione di sé e passaggio in una determinazione superiore, la "forza," la cui scelta, come ognuno vede, è, come sempre, arbitraria o comunque *suggerita*, non certo necessaria. Egli con ciò non vuole, però, far la critica dell'organicismo. Il rapporto astratto del *tutto* e delle *parti* in generale è un rapporto di *complementarità*, mentre a Hegel non basta un tutto complementare alle parti: egli deve giungere a quell'intero che ponga, esso, le parti, che le produca come sue articolazioni, e di questo *tutto* astratto, ciò, certamente, non può esser detto. Egli quindi, per ora, rinunzia a far articolare il tutto nelle parti perché all'articolazione è necessario il piano della *Wirklichkeit* e poi quello dell'automediazione; e quindi si accontenta di mediare tutto e parti in un "terzo *incluso*," in una soluzione immanente alla contraddizione. Soltanto il passaggio *dalla complementarità alla mediazione*

gli renderà possibile di raggiungere il piano del Tutto *organico*, dell'intero automediantesi.

In quest'ultima maniera sarà invece inteso lo Stato, le cui parti sono poste dal tutto, che assegna loro l'ambito della loro finità, e distribuisce gli individui, come materia, nelle sfere di essa. È il "mistico" (Marx) procedimento seguito da Hegel nel chiarire il rapporto fra Stato, e società civile e individui. Quest'organicismo aprioristico potrà esser corretto solo da quella veduta che, concretizzando ben diversamente proprio l'astratto rapporto di *complementarità* del tutto e delle parti concepisca gli individui come essi stessi strutturalmente aperti alla collettività, che a sua volta non è niente di piú che la stessa unione reale degli individui, la quale garentisce il libero sviluppo delle possibilità di ciascuno. Ma questa veduta esige non solo che siano abbandonate le posizioni dell'astratto individualismo kantiano-illuministico e del falsamente concreto organicismo hegeliano, ma anche tutta una diversa concezione dell'operare degli uomini nel mondo. E questa veduta è, come vedremo, la concezione materialistica della storia.

3. *La logica dell'essenza: la dialettica della "realtà"*

La dialettica del fenomeno conduce, come sua soluzione, alla sfera della *Wirklichkeit* (letteralmente, "effettualità": ma in conformità alle traduzioni che stiamo usando accetteremo il termine di "realtà," tanto piú che della *Realität* non ci capiterà di doverci occupare). Non c'è bisogno di sottolineare il rigoroso e necessario collegamento della dialettica della *Wirklichkeit* coi fondamenti della filosofia dello spirito oggettivo, espressi dalla celebre formula della coincidenza di razionalità o *Vernünftigkeit*, e *Wirklichkeit* appunto.

Anche la dialettica della "realtà" trova due svolgimenti diversi nella *Logica* e nell'*Enciclopedia*. Nella *Logica* i suoi momenti sono a) l'assoluto, b) la realtà (casualità, necessità relativa e necessità assoluta), c) l'assoluto rapporto (rapporto di sostanzialità, di causalità e di reciprocità). Nell'*Enciclopedia* manca qui una dialettica dell'assoluto, e sono conservate sia l'elaborazione della materia

trattata nella *Logica* sotto il titolo b), della "realtà," sia l'articolazione dei tre rapporti di sostanza, causa e reciprocità.

A noi però interessa anche la dialettica dell'assoluto, perché ci presenta proprio la prima elaborazione del tema del "tutto e delle parti" che abbiamo dianzi considerato. L'assoluto di cui parla qui Hegel non è però sviluppato fino al momento in cui di esso si possa dire "che non è solo sostanza, ma soggetto": qui si tratta della prima sua forma immediata di presentarsi, e d'un inizio di mediazione interna attraverso il suo *manifestarsi*, cioè come *attributo* e *modo*: siamo, come si vede, nella terminologia spinoziana, ed è infatti il concetto spinoziano di sostanza ciò a cui pensa qui Hegel, all'interno del quale, però, egli vuol suscitare quel *divenire di sé in sé* che manca alla sostanza di Spinoza: soltanto cosí l'assoluto potrà configurarsi, insieme, anche come il culmine ed il limite della riflessione.

L'assoluto è anzitutto l'unità di tutte le determinazioni precedenti, interno ed esterno, forma e contenuto. "L'identità dell'assoluto è cosí l'identità assoluta per ciò che ciascuna delle parti di quello è essa stessa l'intiero, ossia ciascuna determinazione è la totalità, vale a dire perciò che la determinazione è divenuta in generale una parvenza affatto trasparente, una differenza *scomparsa nel suo esser posta. Essenza, esistenza, mondo in sé, tutto, parti, forza*, — queste determinazioni riflesse appaiono alla rappresentazione come un essere che valga in sé e per sé, un vero essere; l'assoluto è poi rispetto a loro il fondamento o la ragion d'essere in cui esse son tramontate."[48]

Immediatamente, l'assoluto, come assoluta identità, non è né un divenire, né un manifestarsi. Ma questa considerazione immediata dell'assoluto è quella della riflessione, che "sta di contro" alla sua assoluta identità. Ma in realtà anche il movimento della riflessione, "consiste dapprima soltanto nel toglier l'azione sua nell'assoluto. È l'al di là delle molteplici differenze e determinazioni e del lor movimento, un al di là che all'assoluto sta *dietro alle spalle.* Quindi è bensí la raccolta di esse differenze e determinazioni, ma ne è insieme il tramonto." "Nella verità" si tratta del "complesso del movimento logico della sfera dell'*essere* e dell'essenza, il cui contenuto non venne raccattato dal di fuori come un contenuto dato e accidentale, né venne calato e piantato nell'abisso dell'assoluto da una riflessione a lui esterna [tutto il precedente movimento non

viene all'assoluto come un *accidens*, un *ad cadens*, dal di fuori, e da una diversa ed ignota origine], ma vi si è determinato mediante la sua interna necessità e come proprio *divenire* dell'essere, e come *riflessione* dell'essenza è tornato nell'assoluto come nel suo principio e fondamento." E le determinazioni finite, per il fatto d'esser in rapporto con l'assoluto, dimostrano di contenerlo, nel senso di averlo per loro sfondo e per loro fondamento, come quello che dà loro un senso e una sussistenza. "Il finito è un mezzo che viene assorbito da quello che appare attraverso a lui."

Ciò comporta il nascere d'una dialettica interna all'assoluto, onde esso è dapprima "soltanto relativo," e nella semplice identità con sé, cioè *attributo*, e in secondo luogo, interna determinazione all'estrinsecazione, cioè *modo*: e in questo senso il *modo* è dapprima "l'esser fuori di sé dell'assoluto, il suo perdersi nella mutevolezza e accidentalità dell'essere, il suo esser passato nell'opposto *senza ritorno* in sé, la molteplicità della forma e delle determinazioni di contenuto priva di totalità." Ma insieme, nel modo, l'esteriorità dell'assoluto è anche posta come tale, la parvenza è posta come parvenza, quindi il modo ritorna ad essere "quell'identità con sé che è l'assoluto." Nel modo, l'assoluto "è posto come identità assoluta; — esso è soltanto quello che *è*, vale a dire identità con sé, come negatività che si riferisce a sé, come *parere* che è posto *come parere* (*Scheinen*)." Quindi, dice Hegel, l'esposizione dell'assoluto dalla sua assoluta identità, attraverso l'attributo e il modo, ne presenta tutto lo svolgimento. "Se non che in primo luogo essa [esposizione] non è costí un procedimento semplicemente negativo di fronte a queste determinazioni, ma quest'*attività sua è lo stesso movimento riflettente*, mentre *solo* come questo *l'assoluto è veramente l'assoluta identità.* — *In secondo luogo* l'esposizione non ha da far costí semplicemente con dell'*estrinseco*, e il modo non è soltanto l'estrema esteriorità, ma essendo la parvenza come parvenza è il ritorno in sé, la riflessione che risolve sé stessa, mentre in quanto è questa l'assoluto è assoluto essere. *In terzo luogo* la riflessione che espone sembra cominciare dalle sue proprie determinazioni e da un estrinseco accogliere i modi ovvero le determinazioni dell'attributo come *trovati* altrove fuori dell'assoluto, e l'opera sua sembra soltanto consistere nel ricondurli nella indifferente identità. Nel fatto invece essa ha nell'assoluto stesso la determinazione da cui comincia." "Il vero significato del modo è quin-

di di essere il proprio movimento riflessivo dell'assoluto; un *determinare*, ma non tale che per mezzo di esso l'assoluto diventi *un altro*, sibbene soltanto un determinar quello che l'assoluto è già; quell'esteriorità trasparente, che è il *mostrar* sé stesso, un moto da sé *all'infuori*, ma cosí che questo essere verso il di fuori è insieme l'interiorità stessa epperò parimenti un porre che non è semplicemente un essere posto, ma assoluto essere."[49] In quanto "espressione, non di un interno, non di fronte a un altro," ma "come assoluto manifestarsi di sé stesso," l'assoluto è trapassato a *realtà*.

L'assoluto che *si manifesta* come modo con la dialettica di una articolazione interna è il secondo passo compiuto dalla logica hegeliana nella direzione dell'intero organico, del quale i particolari sono appunto interne articolazioni. Che la tensione dialettica di quest'elemento abbia proprio questo scopo è reso ancora piú chiaro dalla critica a Spinoza che forma oggetto della successiva *Annotazione*. "*Lo spinozismo* è una filosofia difettosa in questo, che la *riflessione* e il suo molteplice determinare *è un pensare* estrinseco." Spinoza comprende che ogni determinazione è negazione, ma "resta fermo alla *negazione* come *determinazione* o qualità; non si avanza fino alla conoscenza di essa come negazione assoluta, vale a dire come *negazione che si nega*. Perciò *la sua sostanza non contiene essa stessa la forma assoluta*, e la conoscenza di essa non è conoscenza immanente." "L'esposizione spinozistica dell'assoluto, pertanto, è bensí *completa*, poiché comincia dall'assoluto, fa seguire a questo l'attributo, e finisce col modo; ma questi tre vengon soltanto enumerati *un dopo l'altro* senz'alcuna consecuzione interna di sviluppo, e il terzo non è la negazione *come* negazione, non è una negazione che si riferisca negativamente a sé, cosí che sia *in lei stessa* il ritorno nella prima identità e questa sia vera identità. Manca quindi la necessità dell'avanzamento dell'assoluto fino all'inessenzialità, come anche la risoluzione di questa, in sé e per sé stessa, nell'identità; ossia mancano tanto il divenire dell'identità quanto quello delle sue determinazioni."[50]

Sorvoliamo sul tipico procedimento di Hegel nei riguardi della storia della filosofia, che consiste nel prender, di fatto, sue posizioni determinate, nel collocarle ad un determinato grado del processo sistematico modificandole in senso dialettico, per poi rimproverare al filosofo che le aveva trovate, di non averle configurate dialetticamente, cioè di non averle già offerte bell'e pronte alla

utilizzazione hegeliana. Ciò che c'interessa rilevare a proposito di tutta la dialettica dell'assoluto è come Hegel si sforzi di superare la "riflessione" incorporandola, come il momento della negazione, nello stesso processo dialettico, anzi affidandole il compito essenzialissimo di *muovere* gli elementi identici a sé, quindi immobili. È questo un procedimento tipico di tutti gli sviluppi dialettici, specialmente nella logica, ma le elaborazioni dei temi del "tutto e delle parti" e, ora dell'assoluto-attributo-modo lo rendono ancor piú chiaro ed evidente. D'altra parte questa dialettica dell'assoluto è ancora, come dicevamo, molto lontana dall'essere una dialettica dell'intero organico; perché a questa ci si avvicini è anzitutto necessario che l'astrattezza dell'assoluto si estranei nella *Wirklichkeit*, e poi si riconquisti in quel rapporto di *sostanzialità* che, esso stesso estraniandosi nella causalità e ricuperandosi nella reciprocità, porterà la *Wirklichkeit* a diventar idea, cioè *Vernünftigkeit*, la quale ultima, non dimentichiamolo, contiene in sé come tolta e conservata insieme la *Wirklichkeit.* Onde ad un certo punto del movimento sistematico l'idea stessa, in quanto oggettiva, potrà porsi non solo come sintesi attuale di razionalità e realtà, ma far scaturire da sé *razionalmente*, cioè in maniera "concretamente" necessaria, determinazioni della realtà già rivestite del carattere della razionalità. È questo il senso della *deduzione dialettica*, cioè del procedimento al quale dovremo abituarci nel seguire lo svolgimento della *Filosofia del diritto*, e questi passaggi della *Logica* ce ne hanno mostrato chiaramente la tecnica, che consiste non nel *ricondurre* le determinazioni particolari alla universalità, ma nell'assumere l'elemento piú astratto ed *astrattamente comprensivo*, cioè piú astrattamente universale, come *immediato*, e nel far intervenire al suo interno il movimento della riflessione non come l'intervento di un'attività estranea, ma come il rispecchiarsi di suoi interni aspetti, e poi nel considerare questa riflessione come una negazione reale dell'immediatezza primitiva e quindi come una *estraneazione* che permetta il dinamicizzarsi, l'alterizzarsi e in definitiva il movimento del primo termine e la sua riconquista mediata. È quindi proprio nell'*estraneazione*, concepita come un'attività interna all'elemento immediato, ma insieme identificata con la reciproca riflessione dei suoi aspetti, che consiste il segreto del *preteso* movimento dialettico: preteso, però, illusorio e non reale, perché la riflessione degli aspetti interni d'un elemento non comporta affatto

la sua uscita da sé, il suo mettersi in moto, la dialettica, che quindi giustamente apparve a Marx un "mobile mistificato."

Il capitolo sulla *Wircklichkeit* nella *Scienza della logica*, riflesso ed integrato da otto paragrafi (da 142 a 149) dell'*Enciclopedia* è la piú importante fra le implicazioni logiche della *Filosofia del diritto*, insieme alle pagine conclusive della *Logica* stessa. A dircelo, ove non ce ne fossimo accorti, è Hegel stesso in una celebre *Annotazione* al § 6 dell'*Enciclopedia* che propone subito i temi della razionalità e della realtà, e, ancora una volta, la solita critica del "dover essere," e dalla quale ci conviene incominciare la nostra ricerca, che dovrà chiarirci il senso e il destino della concezione hegeliana della "realtà."

Il testo del § 6 dice: "D'altra parte, non importa meno che la filosofia sia bene in chiaro di ciò: che il suo contenuto non è altro se non quello che originariamente s'è prodotto e si produce nel dominio dello spirito vivente, e divenuto *mondo*, mondo esterno e interno della coscienza, — che cioè il suo contenuto è la *realtà*. La prima coscienza di questo contenuto noi chiamiamo *esperienza*. Già una considerazione intelligente del mondo distingue ciò che del vasto regno dell'esistenza interna ed esterna è semplice *apparizione*, fuggevole e insignificante, e ciò che in sé merita veramente il nome di *realtà*. Poiché la filosofia si diversifica da ogni altro modo di coscienza dell'uno e medesimo contenuto solo per la forma, è necessario che essa si accordi con la realtà e con l'esperienza. Anzi quest'accordo può essere considerato come una prova, per lo meno estrinseca, della verità di una filosofia; come per sommo fine della filosofia è da considerare il produrre, mediante la conoscenza di quest'accordo, la conciliazione della ragione cosciente di sé con la ragione *quale è immediatamente*, con la realtà."

Questo testo presenta dunque il compito della filosofia come quello di *conciliare* la ragione "cosciente di sé" con la ragione "quale è immediatamente, cioè con la realtà." La realtà è quindi l'immediata *ragione* immanente al vasto contesto dell'esperienza, nel quale essa deve rivelarsi come "realtà" *vera*, distinta dall'apparenza e insieme sua piú profonda anima: *ragione* o *verità* appunto. Non è un caso, dunque, che a Hegel, nell'ed. del 1830, sia sembrato necessario un rinvio, nella *Annotazione* al paragrafo, proprio alla celebre formula della *Filosofia del diritto.*

"Nella prefazione alla mia *Filosofia del diritto*, p. XIX [della

prima ed. tedesca] si trovano queste proposizioni: *Ciò che è razionale è reale; e ciò che è reale, è razionale.* Queste semplici proposizioni son sembrate strane a parecchi, e han trovato opposizioni anche da tali che non vogliono che si metta in dubbio che essi posseggano filosofia, e di certo, almeno, religione. Per ciò che concerne la religione, non è necessario tirarla in mezzo in questo dibattito, giacché le sue dottrine sul divino reggimento del mondo esprimono quelle proposizioni in modo ben determinato. Per ciò che riguarda il significato filosofico, è da presupporre tanta coltura che si sappia non solo che Dio è reale, — che è la cosa piú reale e che è la sola veramente reale, — ma anche, nel rispetto formale, che l'esistenza è, in parte, *apparizione*, e solo in parte realtà. Nella vita ordinaria si chiama a casaccio *realtà* ogni capriccio, l'errore, il male e ciò che è su questa linea, come pure ogni qualsiasi difettiva e passeggiera esistenza. Ma già anche per l'ordinario modo di pensare un'esistenza accidentale non meriterà l'enfatico nome di reale: — l'accidentale è un'esistenza che non ha altro maggior valore di un *possibile*, che può *non essere allo stesso modo che è*. Ma, quando io ho parlato di realtà, si sarebbe pur dovuto pensare al senso nel quale adopero quest'espressione, giacché in una mia estesa *Logica* ho trattato anche della *realtà*, e l'ho accuratamente distinta non solo dall'accidentale, che pure ha esistenza, ma altresí dall'essere determinato, dall'esistenza e da altri concetti. — *Alla realtà del razionale*, si contrappone, da una parte, la veduta che le idee e gl'ideali non siano se non chimere, e la filosofia un sistema di questi fantasimi cerebrali; e dall'altra, che le idee e gl'ideali siano alcunché di troppo eccellente per avere realtà, o anche di troppo impotente per procacciarsela. Ma la separazione della realtà dall'idea è specialmente cara all'intelletto, che tiene i sogni delle sue astrazioni per alcunché di verace, ed è tutto gonfio del suo *dover essere*, che anche nel campo politico va predicando assai volentieri; quasi che il mondo aspettasse quei dettami per apprendere come *deve* essere ma non è: che, se poi fosse come deve essere, dove se n'andrebbe la saccenteria di quel *dover essere*? Allorché l'intelletto, col suo dover essere, si rivolge contro cose, istituzioni, condizioni, ecc., triviali, estrinseche e passeggiere, che possono anche serbare per un certo tempo e per certe particolari classi d'uomini una grande importanza relativa; avrà anche ragione, e troverà in quel caso molte cose che non rispondono ad esigenze giuste ed univer-

sali: chi non possederebbe la sapienza di scoprire, in ciò che lo circonda, molte cose che in fatto non sono come debbono essere? Ma questa sapienza ha torto quando immagina di aggirarsi, con siffatti oggetti e col loro dover essere, nella cerchia degli interessi della scienza filosofica. Questa ha da fare solo con l'Idea, che non è tanto impotente da restringersi a dover esser solo, e non esser poi effettivamente: ha da fare perciò con una realtà, di cui quegli oggetti, istituzioni, condizioni ecc., sono solo il lato esterno e superficiale."[51]

Il punto chiave di questa celebre autodifesa hegeliana è quello della distinzione della "realtà" dalla *accidentalità* o *casualità* (*Zufälligkeit*). Ora, nella *Logica* tutta la dialettica della *Wirklichkeit* è appunto condotta come un movimento di *liberazione di essa dalla casualità*. Il compito del critico è dunque quello di esaminare se Hegel sia riuscito in questa impresa, di liberare, cioè, dal generale contesto dell'esperienza, una "realtà" non casuale che possa esser *identificata* con la razionalità. Quanto alla critica del dover essere, per ora essa ci indica soprattutto che una tal "realtà," libera dalla casualità ed identificantesi con la razionalità, Hegel non la concepisce affatto come un *compito che l'agire umano debba proporsi*, ma come qualcosa *che è*, e che quindi l'uomo non deve saper fare altro che *riconoscere*. Come si vede ci troviamo di fronte al problema centrale non solo della filosofia giuridica, politica e storica di Hegel, ma di tutto il pensiero hegeliano. Ed è per questo che abbiamo dovuto chiarire in precedenza che cosa noi dobbiamo, in ultima istanza, cercare, a che la tecnica del procedimento dialettico di Hegel non finisse col distrarci dall'essenziale (il che poi potrebbe avvenire con qualsiasi tecnica di qualsiasi procedimento di qualsiasi filosofo: che avvenga di preferenza con Hegel è cosa che, al massimo, noi avremo il diritto di affermare soltanto alla fine).

Il capitolo della *Logica* sulla realtà inizia con una pagina introduttiva in cui Hegel, come sempre, riassume il movimento precedente per ricondurlo rapidamente al punto in oggetto. E precisamente egli riprende il tema dell'*assoluto*, del *modo* e della loro manifestazione, ed al riguardo, conclude: "Il modo è quindi l'esteriorità dell'assoluto, ma anche solo come sua riflessione in sé; — ossia è la *propria manifestazione* di esso, cosí che questa estrinsecazione è la sua riflessione in sé e con ciò il suo essere in sé e per sé."

"Preso cosí come la *manifestazione*, in modo che all'infuori di questa esso non sia altro, né abbia altro contenuto che di esser la manifestazione di sé, l'assoluto è l'*assoluta forma*. La *realtà* dev'esser intesa come quest'assolutezza riflessa."

Il compito è dunque quello di portare la riflessione, cioè l'articolazione (per Hegel) all'interno dell'assolutezza dell'assoluto. Il che, aggiunge Hegel, non può esser detto degli altri elementi precedenti che (ricordiamo la citata *Annotazione* dell'*Enciclopedia*) potrebbero esser confusi con la "realtà," e cioè l'*essere*, l'*esistenza*, il *fenomeno*. La *realtà* è invece una "unità, nella quale l'esistenza o l'immediatezza, e l'essere in sé, il fondamento ossia il riflesso, sono assolutamente momenti. [...] Il reale è perciò *manifestazione*; non viene dalla sua esteriorità tirato nella sfera del *mutamento*, né è il suo *apparire in un altro*, ma si manifesta; vale a dire che nella sua esteriorità è *lui stesso*, e che solo in *quella*, cioè solo come movimento che si distingue da sé e si determina, è *lui stesso*." Di qui Hegel passa a prospettare il prossimo sviluppo dialettico della realtà. La realtà, come immediato, è contro un elemento di riflessione, cioè la *possibilità*. Terzo fra i due, la *necessità*, considerata da tutto il pensiero classico, da Anselmo a Kant, sintesi di realtà e possibilità. Ma la dialettica di questi tre termini non si svolge su di un piano solo: in questo modo essa non porterebbe a liberare la realtà dall'elemento della casualità. Essa quindi deve svolgersi sui tre piani della *casualità*, della *relatività* e dell'*assolutezza*. Abbiamo quindi il seguente schema dialettico: realtà, possibilità e necessità *formali*, nella sfera dell'accidentalità; realtà, possibilità e necessità *attuali*, nella sfera della relatività, e finalmente, l'unico termine comprensivo nella sfera dell'assolutezza: la *necessità assoluta*. Realtà e possibilità formali. I due momenti sono dapprima l'uno di fronte all'altro, la realtà come immediatezza irriflessa, e la possibilità come pura riflessione in sé o *determinazione dell'identità con sé* (per la logica razionalistica, infatti, il possibile è il non contraddittorio). In questo loro esser di fronte ciascuno è sé stesso, ma parimenti ciascuno, formalmente, rinvia all'altro: ciò che è reale è anche possibile (perché l'impossibile non è reale né può mai esserlo), e viceversa il possibile è, anche, *soltanto* possibile: la sua possibilità è anche una deficienza che rinvia a ciò che al semplicemente possibile manca, cioè alla realtà. In questo modo, nell'elemento della possibilità s'insinua il negativo: possibile è tutto ciò

che non si contraddice: "il regno della possibilità è quindi la molteplicità illimitata"; ma ogni molteplice "è determinato in sé e rispetto ad altro," ed ha in sé la negazione (se ne è possibile uno sono impossibili gli altri); ma la negazione è opposizione, e questa, contraddizione. Quindi quella generale e formale possibilità diviene generale impossibilità. "Quindi *tutto* è anche contraddittorio, e per tanto *impossibile.*" Con quest'ingresso del negativo nella determinazione della possibilità essa però diviene qualcosa di piú di quanto non era nella sua primitiva posizione. La possibilità diviene cosí la "relazione comparativa" di + A e di — A. "Ma in quanto è questa relazione secondo cui nell'un possibile è contenuto anche il suo altro, la possibilità è la contraddizione che si toglie via." E cosí essa diviene "realtà," una realtà che però non è la prima determinazione, immediata, ma è "realtà riflessa, *posta quale unità* di sé stessa colla possibilità." La realtà, dalla sua estraneazione nella possibilità, è ritornata in sé, ma è una realtà diversa. Prima la realtà era *anche* possibile, ora è *soltanto* possibile, perché la sua unione con la possibilità l'ha affètta anche dal negativo di quest'ultima. "Questa unità della possibilità e della realtà è l'*accidentalità.* — L'accidentale è un reale, che in pari tempo è determinato solo come possibile, un reale di cui l'altro o l'opposto è anch'esso." L'accidentalità comprende il reale immediatamente formale, ed il possibile che è reale solo nel senso dell'accidentalità.

"L'accidentale presenta quindi questi due lati: *in primo luogo* in quanto ha in lui *immediatamente* la possibilità, ossia, che è lo stesso, in quanto la possibilità vi è tolta, *non è esser posto* né è mediato, ma è realtà *immediata; non ha alcuna ragion d'essere.* Siccome questa realtà immediata compete anche al possibile, cosí anch'esso, non meno che il reale, è determinato come accidentale, ed è senza *ragion d'essere.* [capov.] L'accidentale è poi *in secondo luogo* il reale come un *semplicemente* possibile ovvero come un *esser posto*; cosí anche il possibile è come formale essere in sé soltanto esser posto. Con ciò ciascun dei due non è in sé e per sé stesso, ma ha la sua vera riflessione in un altro, *ossia ha una ragion d'essere.*"

Questo testo è molto importante perché prepara il colpo di scena del terzo momento. E infatti fino a questo punto sembrerebbe che realtà astratta e possibilità si fossero unite soltanto nel medio dell'accidentalità. Esso, in questo caso, le unirebbe in ciò

che esse hanno di comune, ma non aggiungerebbe niente di nuovo a nessuna delle due; in compenso, il punto dell'accidentalità, acquisito dalla logica, sarebbe legittimo e rigorosamente vero. Hegel, insomma, ci ha dato, prima dell'ultimo testo citato, un'esatta deduzione della casualità: la quale, però, sarebbe appunto soltanto *una deduzione*, cioè l'esplicitazione di quanto era già nelle premesse, perché appunto la realtà astratta e la possibilità erano state configurate nell'ambito dell'accidentalità, erano state configurate come *astratte*, cioè indifferenti a quella decisione che soltanto potrebbe farle uscire dall'ambito della casualità. Se, insomma, il ragionamento si fermasse a questo punto, esso sarebbe un ragionamento analitico, vero, ed in un certo senso (analiticamente) anche proficuo, ma da esso non potrebbe procedere alcuna dialettica. Nell'ultimo testo che abbiamo citato, invece, Hegel prepara una unificazione *positiva* dei *due* elementi, col dare *a ciascuno di essi un fondamento nell'altro*. E infatti, poco piú oltre egli conclude:

"Quest'*assoluta inquietudine del divenire* di queste due determinazioni è l'*accidentalità*. Ma perché ciascuna cade immediatamente nell'opposta, in questa essa si *fonde* altrettanto assolutamente *con sé stessa*, e tale identità delle due determinazioni, una nell'altra, è la *necessità*."[52] "Il necessario *è*, e questo che è, è *appunto il necessario*." È esso ciò in cui son "tolti" i momenti della realtà e della possibilità, per il loro aver la loro realtà per mezzo dell'altro. Il momento della "necessità formale" è, in fondo, il concetto di necessità della logica classica: è necessario ciò che è reale solo in ragione della sua possibilità: il Dio di Anselmo e di Cartesio. Anche Kant accetta la necessità come sintesi di esistenza e possibilità, ma ne fa una categoria, che dovrebbe applicarsi all'esperienza, ma, usata fuori di essa, non può produrre che ragionamenti viziosi (quarta antinomia e argomento ontologico). Ora, il vizio del ragionamento precedente, di Hegel, è quello di far derivare un terzo termine positivo dalla semplice reciprocità dei due precedenti, il vizio di mettere in movimento ciò che è immobile. Se, insomma, la necessità sintesi di realtà e possibilità fosse la stessa cosa dell'accidentalità, se essa non fosse caricata di un valore *dinamico*, Hegel avrebbe, con questa dialettica, compiuto addirittura qualcosa di meritorio, in quanto avrebbe ricondotto la necessità della logica classica a casualità, e pertanto avrebbe ope-

rato una pertinente critica del concetto astratto, razionalistico, di necessità. Ma per far questo egli non avrebbe dovuto *muovere* la realtà e possibilità astratte (la realtà astratta non è una contraddizione in termini, è la realtà in quanto semplice concetto di essa) verso la necessità, ma al contrario, riportare la necessità ai suoi elementi astratti e dimostrarne la casualità. E nel dire "avrebbe dovuto," noi non imponiamo a Hegel un procedimento estraneo, perché gli elementi per trovare che cosa egli "avrebbe dovuto" fare, è stato lui stesso ad offrirceli. Si dirà che cosí, però, Hegel non sarebbe stato un pensatore "dialettico," cioè non sarebbe stato sé stesso: d'accordo, purché questo significhi che allora, esser pensatore "dialettico" alla maniera hegeliana significa costringere elementi immobili a muoversi attraverso l'interpolazione d'un "terzo" che la semplice riflessione dei primi due non avrebbe mai potuto produrre: come si doveva dimostrare (e come dimostrò, a suo tempo, Trendelenburg).

Ma ciò che importa di piú è che comunque la necessità che Hegel ha guadagnato è una necessità *casuale*, per nulla libera, quindi, da quell'elemento che è compito della dialettica hegeliana della realtà, di espungere. Se anche questa "necessità casuale," o il movimento della casualità alla necessità, dovesse significare soltanto che un contingente che *poteva* avvenire o no, dopo esser avvenuto è necessario perché, come Hegel aveva già detto nello *Spirito del cristianesimo*, nessuno può fare che ciò che è stato fatto non sia stato fatto (ma in questo caso un tal necessario non sarebbe necessario in forza della sua casualità, bensí in forza di quell'elemento estraneo e imprecisato che lo ha portato in atto traendolo dall'indifferenza delle infinite possibilità) una tal necessità sarebbe comune *a tutti i fatti*, a tutti i fenomeni, e ben lontana dal poter coincidere con la *razionalità*. Un tal "necessario" non servirebbe che a confermare la critica di coloro che rimproveravano a Hegel d'avere, con la celebre formula della *Filosofia del diritto, sanzionato l'esistente in quanto tale.*

Ma proseguiamo: il secondo titolo del capitolo dovrebbe presentarci la realtà, possibilità e necessità reali nella sfera del relativo: quindi, una "realtà reale," una possibilità reale, ed una necessità reale come loro sintesi. È qui che questi elementi dovrebbero spogliarsi del carattere della *casualità*.

La necessità prima guadagnata, dice Hegel, è solo formale,

perché i suoi elementi "cadono immediatamente" l'uno nell'altro, e non hanno "la forma dello star per sé." "In questa necessità formale l'unità è quindi anzitutto semplice e indifferente a fronte delle sue differenze": ci troviamo, dunque, di fronte ad una nuova immediatezza. "Quale unità *immediata* delle determinazioni di forma questa necessità è *realtà*, ma tale che, essendo l'unità sua ormai *determinata* come *indifferente* a fronte della *differenza* delle determinazioni di forma, cioè di lei stessa e della possibilità, ha un *contenuto*." È questo uno dei piú tipici passaggi dialettici della *Logica* hegeliana: il raggiungimento d'un *contenuto* da parte della realtà (una realtà che dalla casualità ormai sviluppata fino alla necessità deve ora passare ad esser "realtà *attuale*" nel senso di agente e di non piú casuale) è dato dall'esser essa *respinta* al contenuto in quanto è *determinata* come *indifferente* di fronte alla *differenza* delle *determinazioni* di forma: si guardi alla simmetria dei termini. Le determinazioni di forma sono realtà e possibilità formali (e *accidentali*); esse avevano una *differenza*, cioè il loro reciproco esser altro, la loro reciproca esteriorità, di fronte alla quale la raggiunta *unità* è divenuta indifferente, ed è *determinata* come tale: cioè, quell'unità in quanto tale (formale) ha *superato* la differenza delle determinazioni di forma, e *per questo* è passata alla sponda opposta, ha guadagnato un contenuto. Il che equivale a dire che la suprema accidentalità, la necessità casuale, *in quanto tale* si è liberata della sua accidentalità (è divenuta *indifferente* alla *differenza* degli elementi casuali: "indifferente alla differenza" sembra una *Aufhebung*, e invece è una tautologia!).

Raggiunto il contenuto, la dialettica della "realtà attuale" può lanciarsi di corsa. "Questo [contenuto], quale identità indifferente, contiene anche la forma come indifferente cioè come determinazioni semplicemente *diverse* [certo, perché l'indifferenza, come non-differenza contiene la differenza nel suo concetto: ma questo, lo sappiamo, per Hegel è piú che sufficiente] ed è un contenuto *molteplice* in generale. Questa realtà è *realtà attuale* (*reale Wirklichkeit*)." Il molteplice è stato dedotto dall'unità, il non-casuale è stato dedotto dalla casualità.

"La realtà attuale *in quanto tale* è anzitutto la cosa dalle molte proprietà, il mondo esistente." Essa non è fenomeno (apparenza) perché "come realtà è in pari tempo essere in sé e riflessione in sé" e "la sua esteriorità è un intero riferirsi solo a sé stessa" (cioè, non

si esaurisce nel suo *apparire*). "Quello che è attuale, ossia, reale, *può agire*; qualcosa dà a conoscere la sua realtà *con quello che produce*. Il suo riferirsi ad altro è la manifestazione sua [...]; è un per sé stante, il quale ha però la sua riflessione in sé, la sua determinata essenzialità in un altro per sé stante." Questo "poter agire" riferisce ora la realtà attuale alla possibilità attuale; ma poiché ci troviamo su un gradino piú alto dello sviluppo dialettico, il riflettersi di questi elementi l'uno nell'altro non è un semplice rinvio: essi si riferiscono l'uno all'altro in quanto sono riflessi in sé: "La realtà attuale ha ora parimenti la *possibilità* immediatamente *in lei stessa*. Essa contiene il momento dell'essere in sé; ma in quanto non è che l'unità *immediata* è in *una sola* delle determinazioni della forma, epperò è distinta come essere dall'essere in sé o dalla possibilità." La realtà attuale, cioè, è ancora, in questa triade dialettica, l'elemento *immediato*, perché ne è il primo termine; tuttavia essa contiene in sé la possibilità non come "formale," ma come *attuale*, e quando si avrà la reciproca, quando nella stessa possibilità attuale ritroveremo la realtà, quest'ultima, secondo Hegel, avrà guadagnato una qualificazione mediata. "Questa possibilità, come essere in sé della realtà *attuale*, è essa stessa *possibilità reale*, e anzitutto è l'essere in sé pieno di *contenuto*. — La possibilità formale è la riflessione in sé solo come l'astratta identità che qualcosa in sé non si contraddica. Ma in quanto ci si fa a indagare le determinazioni, le circostanze, le condizioni di una cosa, per conoscer di costí la sua possibilità, non ci si ferma piú alla possibilità formale di essa, ma se ne considera la possibilità reale." Altro passo molto caratteristico: la possibilità attuale finora, era stata ricavata dal suo esser interna alla realtà attuale: essa non era stata "conosciuta di costí," cioè dalle circostanze. Il "di costí" è un'interpolazione estranea al metodo, pure è ciò che, di fatto, permette il movimento, permette che in generale *si possa parlare di attualità*. Ma le circostanze, che dovrebbero esser ciò *da cui* s'inferisce l'attualità d'una possibilità, diventano subito un derivato da ciò che doveva essere il loro derivato: "Questa possibilità reale è essa stessa una *esistenza immediata*, non piú però perché la possibilità in quanto tale, come momento formale, è immediatamente il suo opposto, una realtà non riflessa, ma perché, essendo possibilità reale, ha subito (*zugleich*) questa determinazione in lei stessa. La possibilità reale di una cosa è quindi l'esistente molteplicità di circo-

stanze che vi si riferiscono." La possibilità reale è un'esistenza perché è reale: la sua esistenza *immediata* è ricavata dal suo essere "reale," cioè "attuale" (due traduzioni italiane dello stesso termine tedesco, *real*) cioè da una qualificazione che essa aveva tratto dalla "realtà attuale": *quindi* ("quindi!" commenterebbe Marx) *essa* (soggetto) è *le circostanze* (predicato). Aristotele diceva che il soggetto dev'esser sempre piú particolare del predicato; in Hegel avviene sempre il contrario: non "le circostanze (una per una) sono (o fanno) la possibilità attuale," ma la possibilità, che è già attuale per conto suo perché ha ricavato l'attualità come il suo essere nell'in sé dell'opposto, è (o fa, se è attuale) le circostanze. Ne deriva che le circostanze stesse non sono piú ciò che erano, cioè ciascuna sé stessa, un'"esistenza indipendente," ma tutte insieme diventano un astratto unitario, una "molteplicità," *dialettizzabile a piacimento* mentre le circostanze, ciascuna per suo conto, erano ben lontane dal poterlo essere. E infatti, questa molteplicità ridiviene realtà, ma quella realtà che, riflessa nella possibilità, può portare quest'ultima al terzo momento, la "necessità reale."

"Cotesta molteplicità dell'esistenza è dunque bensí tanto possibilità quanto realtà, ma la sua identità è soltanto il *contenuto*, che è indifferente verso queste determinazioni di forma." Cosí era stata definita prima la "realtà attuale." Le determinazioni di forma sono la possibilità. Quindi la realtà attuale, che in quanto immediata era "determinata contro la sua possibilità," in quanto realtà determinata, "o riflessa" *è*, ossia è trapassata nella, *possibilità reale*. La possibilità reale è potenza. La possibilità reale, da parte sua, "è la posta *totalità della forma*," ma in quanto determinata come sintesi di realtà e possibilità formali. "Questa realtà, che costituisce la possibilità d'una cosa, non è quindi *la sua propria possibilità*, ma è l'essere in sé *di un altro* reale; essa stessa è la realtà che dev'esser tolta, la possibilità come *semplice* possibilità. — Cosí la possibilità reale costituisce il *complesso delle condizioni*, una realtà non riflessa in sé, smembrata, la quale però è determinata ad esser l'essere in sé, ma di un altro, e a dover tornare in sé."

La possibilità, che prima era solo non contraddittoria in senso formale, ora, in quanto reale e determinata secondo le circostanze, è ciò che non *si deve* contraddire; ma in quanto contiene in sé stessa la molteplicità delle circostanze, che si determina in opposizione e quindi in contraddizione (è lo stesso procedimento usato

a proposito della casualità), essa è anche in sé *contraddittoria*: "Quando si parla di una possibilità e si tratta di farne vedere la contraddizione, non si ha che da attenersi a quella molteplicità ch'essa racchiude come contenuto o come sua esistenza condizionata, di dove la contraddizione si lascia facilmente scoprire." *Qualsiasi* molteplicità è contraddittoria, secondo Hegel, ed egli non crede necessario soffermarsi piú oltre su questo che ormai è un assioma della logica. Noi osserveremo però che quella contraddizione che prima poteva esser giustificata trattandosi d'una *molteplicità di possibilità astratte*, ciascuna delle quali, nel passare alla realtà, doveva escludere la realizzazione dell'altra, non è precisamente la stessa cosa della contraddizione che egli vuol offrirci ora, e che riguarda una molteplicità di *condizioni reali*. Ma, ripetendo simmetricamente e puntualmente la dialettica della casualità, Hegel assume ora questa contraddittorietà intrinseca alla possibilità reale come il negativo che le è interno, in quanto "determinazione d'esser *soltanto un possibile*." Ma "quando si hanno compiutamente tutte le condizioni di una cosa, la cosa entra nella realtà; — la compiutezza delle condizioni è la totalità quanto al contenuto, e *la cosa stessa* è questo contenuto determinato ad esser tanto un reale quanto un possibile." L'esser "tanto reale quanto possibile" indirizza alla necessità reale, sintesi di realtà attuale e possibilità attuale. Questa necessità sembrerebbe determinata dalla *totalità* delle condizioni: ancora una volta le condizioni, nella loro totalità riguardo ad una cosa, servono a determinare il movimento, ma ancora una volta si tratta della interpolazione loro soltanto in un attimo della ricerca; quella necessità sarà subito determinata da altro, dalla riflessione reciproca, dalla immanenza di ciascun momento nell'altro e dal passare di ciascuno nell'altro. D'altra parte noteremo anche come, in questo caso, il dileguare delle condizioni sia reso ancora piú facile dall'essere esse state assunte nella loro *totalità*, che, come il lettore avrà avvertito, si è magicamente sostituita alla "molteplicità contraddittoria" loro, della pagina precedente: e infatti la "*totalità* delle condizioni" è, in effetti, come insegna il Kant critico nell'Introduzione alla *Dialettica trascendentale*, l'Incondizionato,[53] quindi il suo riassorbimento all'interno della "cosa" serve a renderla incondizionata, cioè necessaria. Non possiamo dilungarci su quest'argomento che, pur meritando considerazione, ci distrarrebbe ora dal nostro scopo prin-

cipale, ma rinviamo, per questi sviluppi, all'*Enciclopedia*[54] che nei su citati paragrafi corrispondenti a questa sezione della *Logica* tratta appunto il rapporto di condizioni-cosa-attività.

Come dicevamo, siamo giunti al momento decisivo del trapasso di realtà e possibilità attuali l'una nell'altra. "La realtà è la realtà formale, ossia un'esistenza che apparve come per sé stante e immediata e che col suo togliersi diventa l'essere riflesso, il momento di un altro, conseguendo cosí l'*essere in sé.*" E d'altra parte "quell'esistenza era anche determinata come *possibilità* o come l'*essere in sé*, ma di un altro. In quanto dunque esso si toglie, anche questo essere in sé viene tolto e trapassa in *realtà.*"

"Questo movimento della possibilità reale che si toglie produce pertanto *quei medesimi momenti che già si avevano*, soltanto come tali che divengono l'uno per mezzo dell'altro. In questa negazione esso è dunque anche non già un *passare, ma un fondersi con sé stesso* [...]. La possibilità reale non ha piú di contro a sé un *tale altro* [come la possibilità formale], poiché è reale, essendo appunto anche l'attualità. In quanto dunque si toglie la sua *esistenza immediata*, la cerchia delle condizioni, si fa quell'*essere in sé* ch'essa appunto è già, cioè come *essere in sé* di un altro. Ed in quanto, viceversa, con ciò si toglie insieme il suo momento dell'essere in sé, essa diventa realtà, diventa dunque quel momento che già essa stessa è pure. Ciò che sparisce è pertanto questo, che la realtà era determinata come la possibilità o l'essere in sé di un *altro*, e viceversa la possibilità come una realtà, che *non è quella*, di cui essa è la possibilità."

"La *negazione* della possibilità reale è quindi la *sua identità* con sé. In quanto essa è cosí in questo togliersi il contraccolpo di questo togliersi in sé stessa, essa è la *necessità reale.*"

Tolta la cerchia delle condizioni è emerso un incondizionato che è il movimento del trapasso della possibilità nella necessità come negazione della negazione della realtà attuale. A noi interessa però, soprattutto, per dirla con Platone, di "non farci scappare il sofista," e cioè di sapere qual fine abbia avuto la *casualità*, che il movimento dalla necessità formale alla realtà attuale aveva cercato di nascondere, ma, come abbiamo visto, non era riuscito ad espungere, perché proprio dalla suprema casualità, cioè dalla necessità formale, la realtà attuale era stata dedotta. Si potrebbe pensare: Hegel continuerà a nasconderla. Eppure questo non gli è possi-

bile: la dialettica hegeliana è qualcosa di molto serio, non un gioco di prestigio che il filosofo possa dominare a piacimento: ha una sua tecnica, un suo rigore, un suo andamento automatico lungo il quale le scorie non bruciate finiscono sempre col ripresentarsi, e proprio nei momenti piú critici.

Ciò che è necessario, dice Hegel, non può esser altrimenti: e in effetti, a differenza dalla possibilità formale, la possibilità reale è già necessità, perché "poste queste condizioni e circostanze, non ne può seguir altro." La necessità continua a proclamarsi possibilità "tolta," ma contemporaneamente non può non riferirsi ancora alle "circostanze." Le circostanze, nella loro "molteplicità," sono ancora un "altro" che impaccia l'autonomia della necessità: proprio a causa di esse, cioè della *casualità* che esse finiscono col riproporre, la necessità raggiunta è ancora necessità *relativa*: "essa ha una *presupposizione* da cui comincia; ha nell'*accidentale* il suo *punto di partenza.*" La realtà immediata aveva in sé la possibilità, era "l'essere in sé come possibilità di un altro"; la possibilità reale è divenuta necessità perché ha "tolto" questo "altro." "Ma la necessità comincia cosí da quella non ancora in sé riflessa unità del possibile e del reale; questo *presupporre* e il *movimento rientrante* in sé sono ancora separati; — ossia *la necessità non si è ancora determinata da sé stessa all'accidentalità.*" Il suo contenuto è ancora solo "l'identità indifferente rispetto alla forma, e quindi è distinto da lei ed è in generale un contenuto determinato. Il realmente necessario è perciò una certa realtà limitata che a cagione di questa limitatezza è anche sotto un altro rispetto un che di semplicemente *accidentale*. [capov.] Nel fatto la *necessità reale* è cosí in sé anche accidentalità." E non solo riguardo al contenuto, ma anche riguardo alla forma: "Perché, come si è mostrato, la possibilità reale è soltanto *in sé* il necessario, ma è posta come il reciproco *esser altro* della realtà e della possibilità. La necessità reale contiene quindi l'accidentalità; è il ritorno in sé da quell'inquieto reciproco *esser altro* della realtà e della possibilità, ma non il ritorno da sé stessa a sé." Il ritorno da sé stessa a sé è la "necessità assoluta." Ma proseguiamo: "*In sé* si ha dunque qui l'unità della necessità coll'accidentalità. A questa unità si deve dare il nome di *realtà assoluta.*"[56]

La *Zufälligkeit* è quindi ancora un momento non solo della

necessità *relativa*, ma ancora della necessità *assoluta*, culmine della *Wirklichkeit*. Questa dovrebbe liberarsene.

"La *determinazione* della necessità [reale] consiste in ciò che essa ha in lei la sua negazione, l'accidentalità." "Questa realtà *che è necessaria appunto come tale*, in quanto cioè contiene la necessità come suo *essere in sé, è realtà assoluta.*" Il movimento della necessità assoluta dovrà riflettere e riconquistare questo suo essere in sé. La realtà assoluta è unione con la possibilità, quindi "non è che una determinazione *vuota*, ossia è *accidentalità.*" Quindi è parimenti possibilità assoluta, determinata ad essere tanto possibilità che realtà. Essa stessa è "indifferenza di fronte a sé stessa," quindi "è posta come determinazione vuota, accidentale." Attenzione ai termini: "è posta," cioè è manifestata, *divenuta*, riflessa. Per ciò stesso l'accidentalità dovrebbe "andare a fondo": Hegel potrebbe, come ha fatto tante altre volte, eliminarla, nasconderla, farla scomparire. Ma l'abbiamo detto, la dialettica è implacabile, e ormai si muove col proprio ritmo, come gli oggetti animati dall'apprendista stregone: e in effetti, pur nell'allucinante supersfera delle astrazioni, questo movimento ha ormai del drammatico: è la lotta del "razionale" contro il "casuale" che qui dovrebbe decidersi.

Ma l'accidentalità è "divenuta": essa ha conquistato un diritto di cittadinanza nel regno della "realtà," che non potrà piú esserle contestato. "Cosí non solo la necessità reale contiene *in sé* l'accidentalità, ma questa *diviene* anche in lei." Questo divenire è il suo essere in sé, ma anche "il *proprio* divenire di *quella*," ossia "la *presupposizione*, ch'essa aveva, è il suo proprio porre." Ma la necessità reale trapassa nella possibilità, e questa unione è appunto la *necessità assoluta*, una nuova realtà "tale, ch'è solo come questo semplice fondersi della forma con sé stessa. Il suo negativo porre quei momenti è perciò appunto *il presupporre*, ovvero il porre quelli *stessi come tolti*, ossia il porre l'*immediatezza*": "Questa nuova realtà vien dunque soltanto dal suo essere in sé, *dalla negazione di lei stessa.*" Essa ha tolto tutti i momenti precedenti, ma non per ciò ha eliminato l'accidentalità, anzi l'ha assunta in sé, a propria determinazione: "A questo modo è la necessità, quella che è tanto un togliere questo esser posto ovvero un porre l'*immediatezza* e l'*essere in sé*, quanto con ciò è un *determinar* questo togliere come *esser posto*. È quindi *essa stessa*, che si determina come *accidentalità*, — nel suo essere si respinge da sé, in questo stesso

respingersi non è che tornata in sé, e in questo ritorno come nel suo essere ha respinto sé da sé stessa."

"La necessità assoluta è dunque la verità in cui rientrano la realtà e la possibilità in generale, cosí come la necessità formale e la necessità reale. Essa è, come si è mostrato, l'essere che nella negazione sua, nell'essenza, si riferisce a sé ed è essere. È tanto semplice immediatezza o *puro essere*, quanto semplice riflessione in sé o *pura essenza*; è questo, che tutti e due sono un'unica e medesima cosa. Quello che è assolutamente necessario *è* soltanto perché *è*; non ha nessun'altra condizione né ragion d'essere. — È però anche pura *essenza*, il suo *essere* è la semplice riflessione in sé; *è perché è*. Come riflessione ha una ragion d'essere e una condizione, ma non ha che sé per ragion d'essere e condizione. È essere in sé, ma il suo essere in sé è la sua immediatezza, la sua possibilità è la sua realtà. *È dunque perché è*; in quanto è il *fondersi* con sé dell'essere è essenza; ma siccome questo semplice è anche la semplicità immediata, *è essere*."

"La necessità assoluta, è cosí la *riflessione o forma dell'assoluto*, unità dell'essere e dell'essenza, semplice immediatezza, che è assoluta negatività. *Da un lato* le sue differenze non son quindi come determinazioni della riflessione, ma *come una molteplicità esistente*, come una realtà differenziata, che ha la forma d'indipendenti Altri fra loro. *D'altro lato*, poiché la lor relazione è l'identità assoluta, essa è l'*assoluto voltarsi* della lor realtà nella lor possibilità e della lor possibilità in realtà. La necessità assoluta è quindi *cieca*."[57]

Si dirà che la "necessità assoluta" è soltanto un "momento," e che la luce verrà poi. Hegel lo dice, infatti, poco dopo. Ma la necessità assoluta è il culmine della *Wirklichkeit*, quindi è la *realtà* ad esser *cieca* e *casuale*. La casualità è diventata la sua essenza, ed essa non potrà piú deporla. Noi lo constateremo ora considerando brevemente gli ultimi sviluppi della *Logica dell'essenza*, e cioè i temi della sostanza e, finalmente, della reciprocità. Poi la logica trapasserà al concetto, al dominio del razionale, all'idea: ma il razionale ritornerà ad essere, come sappiamo, il reale, quel reale che secondo la promessa dell'autodifesa dell'*Enciclopedia* dovrebbe distinguersi dal *casuale*, e invece se l'appropria come sua suprema sostanza.

Il capitolo sul rapporto assoluto non è l'esposizione *dell'*asso-

luto da parte della riflessione (come era il capitolo sull'assoluto, che conosciamo), ma l'esposizione che l'assoluto fa di sé stesso, e "*quella che espone* l'assoluto è però la *necessità assoluta*, che è identica con sé come quella che determina sé stessa." Questo "identico porre sé stesso" da parte dell'assoluto è il rapporto di *sostanza e accidenti*. La *Zufälligkeit* diviene qui *Akzidentalität*; Moni traduce anche questo termine con "accidentalità," ma noi per indicare questa differenza terminologica ci permetteremo di introdurre *per questo solo termine*, nella sua traduzione, la variazione d'un latinismo e sostituiremo "accidentalità," quando corrisponde ad *Akzidentalität*, con "accidenzialità" dal neutro plurale *accidentia*. Questo, sia per lo scrupolo di non portare il testo, con violenza, alla nostra interpretazione: perché, in fondo, la persistenza della accidentalità o casualità entro il dominio della sostanza ed oltre, fino alla conclusione della logica dell'essenza, è proprio ciò che vogliamo dimostrare, sia per non ingenerare confusione nello sviluppo dialettico.

"La necessità assoluta è assoluto rapporto, perché non è l'*essere* come tale, ma è l'essere *che è perché è*, vale a dire l'essere come assoluta mediazione con sé stesso. Questo essere è la *sostanza*. Come ultima unità dell'essenza e dell'essere, la sostanza è l'essere in *ogni* essere: né l'Immediato irriflesso, né un astratto che stia dietro all'esistenza e al fenomeno, bensí l'immediata realtà stessa, e questa come assoluto esser riflesso in sé, come un *sussistere* in sé e per sé. — La sostanza come questa unità dell'essere e della riflessione ne è essenzialmente l'*apparire* e l'*esser posto*. L'apparire è l'apparire *che si riferisce a sé*, e cosí esso *è*; questo essere è la sostanza come tale. Viceversa questo essere non è se non l'*esser posto* il quale è identico con sé; e cosí è *totalità che appare*, ossia è l'*accidenzialità*." Quest'ultima non è, dunque, *semplicemente ed immediatamente* l'accidentalità o casualità di cui Hegel *parlava prima*, ma è l'apparir della sostanza nei suoi accidenti; che esso stesso finisca col dover esser riportato alla casualità è ciò che il testo ci rivelerà, e ce lo rivelerà subito, ma la distinzione doveva esser fatta: la questione che stiamo esaminando è, insomma, troppo grave perché possa esser risolta con un giuoco di parole.

Nella "sostanza" noi ritroviamo, su un gradino piú alto, le altre figurazioni dell'intero che conosciamo, cioè il "tutto" e l'"assoluto": ancora un passo verso un organicismo *del reale*, che però

si va spingendo ormai verso il proprio limite estremo. Che qui si tratti ancora della sostanza spinoziana non diremmo proprio: Hegel ha espressamente operato il riferimento storico, come sappiamo, a proposito dell'"assoluto," e qui la sostanza è "rapporto," il che vuol dire anzitutto che nello sviluppo che sta disegnando Hegel vuol considerare implicate, dal punto di vista storico, *tutte* le concezioni della sostanza, *anche* quella kantiana, che l'intende come *categoria*; sempre, però, considerando che la categorialità è per Hegel di nuovo un modo di essere dell'oggetto, dell'in sé, e non soltanto un *nostro modo di conoscere l'oggetto* (secondo la definizione kantiana del trascendentale), e questo perché Hegel rifiuta e considera intellettualistica appunto la separazione fra il nostro modo e l'oggetto in sé. Piuttosto, è all'interno dell'in sé che la *riflessione* introduce il negativo o s'introduce come il negativo che porta l'in sé al per sé. In Hegel lo sviluppo, insomma, è sempre oggettivo, ed anche il "per noi" è un atteggiamento dell'oggetto, non è mai, come in Kant, un "noi per."

Questo preteso o comunque *intenzionale realismo* di Hegel doveva esser qui ricordato, perché è evidentemente della piú grande importanza per comprendere il senso ed il *destino della* concezione hegeliana del *Wirklichkeit.* Coerentemente è nella realtà che Hegel deve operare tutti i suoi tentativi, primo fra tutti quello di liberarla dalla *casualità.* Il che però significa che se, putacaso, egli riuscisse a nascondere la casualità, a non farla piú apparire *nel passaggio all'idea*, al razionale, con ciò egli avrebbe *ugualmente* fallito in pieno il suo compito, proprio perché egli *non vuol essere un panlogista*: che lo sia o no è altra questione, ma è certo che non *vuol* esserlo, e per questo egli non si accontenta d'aver raggiunto l'idea assoluta, non chiude il sistema sull'idea assoluta, ma è *costretto* a farla estraniare nella natura (il rimprovero dei neohegeliani, verso Hegel, d'aver fatto una filosofia della natura dimostra che il loro idealismo è molto piú *disinvolto* e, in definitiva, superficiale) ed a ricondurre il razionale al reale nella celebre formula dello spirito oggettivo. Coerenza che non salva Hegel da un fallimento ancora piú integrale, perché nel reale Hegel non troverà piú di quanto non ci abbia trovato qui, nella *Logica*, e cioè il *casuale*, come stiamo cercando di dimostrare coi testi alla mano.

"Questo parere è l'identità come identità della forma, l'unità

della possibilità e della realtà. Essa è in primo luogo un *divenire*, l'accidentalità (*Zufälligkeit*) come sfera del nascere e perire." Immediatamente, possibilità e realtà "cadono" l'una nell'altra come altra; ma il loro rapporto riflesso rivela la loro identità, ed entrambi questi momenti, l'essere (immediatezza) e l'essenza (riflessione) costituiscono il movimento dell'*accidenzialità*.

"Questo movimento dell'accidenzialità è l'*attuosità* (*Aktuosität*) della sostanza, come *calmo sorgere di lei stessa*. La sostanza non è attiva contro qualcosa, ma soltanto contro di sé qual semplice elemento privo di resistenza [...]. Soltanto il cominciare da sé stesso è il porre questo *stesso*, da cui è il cominciare."

"La sostanza come questa identità del parere è la totalità dell'intero, e comprende in sé l'accidenzialità, e l'accidenzialità è l'intera sostanza stessa. Il differenziamento suo nella *semplice identità dell'essere* e nell'*avvicendamento degli accidenti* su quella è una forma della sua parvenza [...]. L'altra determinazione, l'*avvicendamento degli accidenti*, è l'assoluta *unità di forma* dell'accidenzialità, la sostanza come *potenza assoluta*. Il perire o tramontare dell'accidente è un suo rientrare qual realtà in sé come nel suo essere in sé o nella sua possibilità; ma questo suo essere in sé non è esso stesso che un esser posto; quindi è anche realtà, e siccome queste determinazioni di forma sono in pari tempo determinazioni di contenuto, questo possibile è anche riguardo al contenuto un reale altrimenti determinato. La sostanza si manifesta per mezzo della realtà col suo contenuto, nella quale essa traduce il possibile, come potenza *creatrice*; per mezzo della possibilità invece, in cui riconduce il reale, si manifesta come potenza *distruttiva*. Ma l'una e l'altra cosa sono identiche; il creare è distruttivo; la distruzione è creativa; perocché il negativo e il positivo, la possibilità e la realtà sono assolutamente uniti nella necessità sostanziale."

"Gli *accidenti* come tali — e ve ne sono *parecchi*, in quanto che la pluralità è una delle determinazioni dell'essere — non hanno *alcun potere* l'uno sull'altro. Sono il qualcosa che è od è per sé, son cose esistenti dotate di molteplici proprietà, ovvero intieri che constano di parti, parti per sé stanti, forze che abbisognano l'una della sollecitazione dell'altra e di cui l'una ha l'altra per condizione. Quando un che di accidentale sembra esercitare un potere sopra un altro simile accidentale, è il potere della sostanza, quello che li comprende ambedue in sé, che pone qual negatività un va-

lore disuguale, determina l'uno come tale che tramonta, l'altro invece con un altro contenuto e come tale che sorge, ovvero determina quello a trapassare nella sua possibilità, e con ciò appunto questo a passare nella realtà, — che si sdoppia eternamente nelle differenze della forma e del contenuto ed eternamente si purga da questa unilateralità, ma in questa purgazione stessa è ricaduto nella determinazione e nello sdoppiamento. — Un accidente ne caccia dunque un altro solo perché il suo proprio *sussistere* è questa stessa totalità della forma e del contenuto, nella quale tramontano tanto quell'accidente quanto il suo altro."

Abbiamo detto in precedenza che tutta la sezione sulla *Wirklichkeit* presenta un poderoso tentativo di liberare la realtà dall'accidentalità. Nel testo che abbiamo letto questo tentativo si fa ancora piú pressante, perché vuol riassorbire l'attività degli accidenti nell'attività stessa della sostanza, farne quell'*attività sostanziale* che soltanto, secondo Hegel, può far intendere poi il rapporto di *causalità* (nell'ambito del quale già incominciamo ad entrare) come un rapporto reale. Ciò nonostante ognuno vede come la concezione stessa della sostanza, non solo come "totalità che appare, ossia accidenzialità," ma, molto piú, come "l'essere che è perché è," la renda proprio *costitutivamente* affetta da quella accidentalità che si doveva espungere. Nel passaggio dalla *necessità assoluta* (e *cieca*) alla sostanza "creatrice e distruggitrice" l'accidentalità s'è sempre piú approfondita a farsi sostanza della sostanza, e solo questo, del resto, rende possibile alla sostanza di disporre a piacimento degli accidenti e di operare per mezzo di essi essendo *essa stessa* ad operare. Questo procedimento può favorire, in via sistematica, la determinazione dell'organicismo, il rigoroso ed inesorabile riferimento dei particolari all'intero, come suoi membri ma per converso, data la presupposizione della accidentalità dei particolari stessi, l'organismo è condannato ad una *introiezione dell'accidentalità* che non potrà non divenire sempre piú irrimediabile, per divenire definitiva al momento dell'abbandono, da parte della dialettica della *Logica*, della sfera della realtà e dell'essenza, e del trapasso a quella del concetto, del razionale.

E veniamo al tentativo piú forte di liberare la realtà dall'accidentalità. La sostanza, dice Hegel, come immediata identità e presenza di sostanza e accidenti non è ancora sviluppata "secondo il suo concetto"; quando la sostanza vien poi distinta, da un lato

come "con sé identico *essere in sé e per sé*," e dall'altro come "totalità degli accidenti," allora la sostanza stessa, come *potenza*, media la sostanzialità e l'accidenzialità; ma allora la sostanzialità stessa "è soltanto il rapporto come tale che *immediatamente* scompare; non si riferisce a sé *come un negativo*." E cioè "la parvenza ossia l'accidenzialità è bensí *in sé* sostanza per via della potenza, ma cosí non è *posta* come questa parvenza con sé identica; cosí la sostanza ha per sua forma o suo esser posto soltanto l'accidenzialità, non già sé stessa; non è sostanza *come* sostanza. Dapprima dunque il rapporto di sostanzialità è la sostanza solo in quanto *si rivela* come *potenza formale*, le cui differenze non sono sostanziali; la sostanza non è nel fatto che come *interno* degli accidenti, e questi sono soltanto *nella sostanza*. Ovvero questo rapporto non è se non l'apparente totalità qual *divenire*; ma essa è anche riflessione; l'accidenzialità, che è *in sé* sostanza, è appunto perciò anche *posta* come tale; cosí essa è *determinata* come *negatività* riferentesi a sé [...] ed è *sostanza che è per sé, sostanza potente*. Cosí il rapporto di sostanzialità *passa* nel *rapporto di causalità*."[58]

Hegel ha fatto ricorso alla sua arma segreta: la "riflessione," l'"esser posto," la negazione dialettica. Finalmente, l'"accidenzialità che è sostanza," ossia la sostanza stessa come contenente in sé l'accidenzialità, è *posta*, cioè si nega. Sembrerebbe che cosí dovesse esser definitivamente negata l'accidentalità *tout court*. Si dirà: ma questo è un espediente, un trucco formale, non basta *porre* in posizione negativa un elemento per liberarsene sul serio. In effetti, però, il tentativo di Hegel non è soltanto cosí formalistico, sospetto, prestigiatorio: al di là del formalismo dialettico Hegel vuol dire che nell'*efficienza causale* l'accidentalità è consumata. È per questo che, in tutta buona fede, egli ci ha rinviato alla *Wirklichkeit*, ed ha insistito: non tutto ciò che è, che esiste, è *reale*. Reale, per lui, significa quindi *efficiente*, in tutti gli aspetti della causalità e, soprattutto, nel piú alto, dell'azione reciproca. Per questo abbiamo avvertito che ci trovavamo nel momento culminante dello sforzo hegeliano di liberare la realtà dalla casualità, sforzo, lo ripetiamo, poderoso e anche sincero (altrimenti non sarebbe stato il caso di perder tempo e fatica per occuparsene, con quel che costa leggere la *Logica* ed imporne la considerazione al lettore). Pure, la fiducia di Hegel d'aver eliminato la casualità dal reale è un'illusione. L'essere "che è perché è" non è soltanto il

"tutto," o l'"assoluto," la "necessità assoluta e cieca" (che del resto, per Hegel, non *operano*), ma anche la sostanza, *e non soltanto questa*, ma l'intero stesso, in qualsiasi forma lo si concepisca. La casualità potrà essere eliminata soltanto dall'operare *umano*, dall'operare dell'uomo *di fronte* alla realtà, non *immerso* in essa, come Hegel lo concepisce sempre, con buona pace di Hyppolite e degli interpreti "umanisti." E ciò semplicemente perché la realtà *non può essere* liberata dalla casualità, perché la realtà, sia che la si concepisca pluralisticamente, sia che la si intenda monisticamente come l'intende Hegel, *è effettivamente casuale*, e tutti gli sforzi per approfondirla non potranno che metterne sempre piú in luce la casualità. Questo ragionamento viene utilizzato, del resto, in tutta la storia della filosofia, dal pensiero trascendentista per dimostrare che la realtà è contingente e rinvia al necessario. Ma anche questa è un'illusione. L'abbiamo detto: Dio (nel suo concetto) è tutto ciò che è, ed esso stesso *è perché è*. Quindi, *neppure esso può operare*. Chi può operare (e superare cosí la casualità del reale) è solo l'essere che è un dover essere, e questo è soltanto l'uomo, l'uomo che è natura ma è insieme qualcosa di piú, è il fattore delle proprie condizioni di vita, è il fattore della propria vita. E lo è perché non è soltanto immerso nella natura, ma è anche *contro* di essa, contro la sostanza o meglio *le sostanze*. Ora, Hegel si rifiuta di operare questa necessaria rottura, che sola può dare un senso alla vita dell'uomo. Anche quando egli farà passare la realtà nell'idea, sarà sempre il tutto ad idealizzarsi. L'idea, egli dirà allora, non è ciò che è perché è, ma è ciò che è perché si è fatta. Ma si è fatta idea. Ed a meno di non voler rimanere soltanto idea, soltanto un "legame" ancora contrapposto "al non-legame," ancora un tutto soltanto pensato, dovrà rifarsi realtà, cioè, ancora una volta, casualità. Cosí Hegel deve assolutizzare lo Stato prussiano, non perché egli sia un opportunista reazionario e un venditore di frottole (in questo hanno ragione quelli che lo difendono, e lo stesso Marx quando si oppose a quelli che lo trattavano come un "cane morto," secondo la sua espressione anche troppo citata), ma perché è *costretto a farlo*, ed è costretto a farlo perché appartiene al Vecchio Testamento della filosofia, che non va oltre *l'accettazione del mondo*.

Per non abusare della pazienza del lettore riferiremo il *rapporto di causalità* nella breve e pregnante esposizione dei paragra-

fi 153 e 154 dell'*Enciclopedia*, che contiene tutto ciò che ci occorre perché possiamo passare senza salti al conclusivo *rapporto d'azione reciproca.*

"La sostanza è *causa*, in quanto è riflessa in sé contro il suo passaggio nell'accidenzialità, e cosí è la cosa *originaria*; ma altresí sopprime la riflessione in sé o la sua mera possibilità, si pone come il negativo di sé stessa, e produce un *effetto*, una realtà: la quale è quindi soltanto *posta*, ma per mezzo del processo dell'effettuare è insieme necessaria."

"L'effetto è *differente* dalla causa: l'effetto, come tale, è una *posizione*. Ma la posizione è egualmente riflessione in sé e immediatezza; e l'agire della causa, il suo porre, è insieme un *presupporre* [non si agisce sul nulla], in quanto si tien fermo alla diversità dell'effetto dalla causa [diversità sottolineata da Hume]. C'è per tal modo *un'altra sostanza*, sulla quale accade l'effetto. Questa, come *immediata*, non è negatività che si riferisca a sé e sia *attiva*; ma è *passiva*. Ma, come sostanza, è altresí attiva: supera la presupposta immediatezza e l'effetto in essa posto e *reagisce*, cioè supera l'attività della prima sostanza, la quale però è ugualmente questo superamento della sua immediatezza o dell'effetto in esso posto; supera per tal modo l'attività dell'altra, e reagisce. La causalità trapassa cosí nella relazione dell'*azione reciproca.*"[59]

È però necessario qualche chiarimento, che troviamo nella *Logica*, e specialmente nell'ultima divisione del capitolo sulla causalità, *Azione e reazione.*[60] La causa è la sostanza divenuta attiva, che agisce su un'altra sostanza; ma poiché sono entrambe *sostanza*, la sostanza agente si può dire che agisca *su sé stessa*, cioè sulla sostanza in generale, e che agisca negandosi, cioè negando la propria passività, cioè il proprio immediato essere in sé e non anche per sé, la propria "astratta identità con sé." La sostanza agisce dunque su sé stessa come su un altro, che è un suo *presupposto* (che è stata essa a porre come altro, "condizionandosi"). Ma cosí l'azione della causalità è già un'azione riflessa, che ritorna sulla causa stessa. La sostanza passiva (o meglio, il lato passivo della sostanza, quello che riceve l'azione della causa) subisce una violenza che è manifestazione della potenza della sostanza agente; ma cosí essa "vien soltanto *posta* per quello che *in verità* essa *è*": ciò ch'essa perde è la "sostanzialità che *le è estranea*," cioè in lei stessa viene suscitata quell'attività che è propria della sostanza attiva. In tal

modo "è l'*attività del passivo stesso*, di fondersi con sé e di far cosí di sé un originario e una *causa*. Il *venir posto* da un altro e il proprio *divenire* è uno stesso." Cosí la "sostanza passiva" *reagisce*: in un primo momento come un contraccolpo dell'*effetto* sulla causa, ancora nella loro eterogeneità, ma in verità è la sostanza stessa a reagire su di sé. Per questo Hegel dice che la causalità, in sé, è, in fondo, sempre reciprocità, e che l'effetto e la causa sono sempre una cosa sola, insistendovi con esempi (la pioggia provoca l'umidità, ma si tratta sempre della stessa cosa, perché sia la pioggia che l'umidità sono la stessa acqua esistente); solo, la causalità è ancora reciprocità in sé, non esplicata, e l'azione reciproca è appunto l'esplicazione di questo "in sé." Tutto sta, insomma, nell'identità di causa ed effetto nell'unica sostanza, e nel concepire quindi la causalità come un'azione della sostanza su sé stessa: è approssimativamente lo stesso concetto che, molti anni prima Hegel aveva espresso nello *Spirito del cristianesimo* quando aveva detto che il criminale credeva di aver fatto violenza ad una vita estranea, ma in realtà aveva fatto solo violenza a sé stesso, perché "vita non è diversa da vita." Ancora una volta l'assoluto giuoca con sé stesso la propria tragedia.

Ma ciò che ci interessa di piú è la conclusione che Hegel trae da questo movimento dalla causalità all'azione reciproca, e cioè l'emergere della *libertà*. L'esplicazione che l'azione reciproca rappresenta di fronte alla reciprocità puramente *interna* della causalità, e cioè il rapporto in cui le due sostanze agiscono effettivamente l'una sull'altra non è solo la "verità" della causalità, ma è anche il superamento della causalità, della sostanzialità, della necessità e dell'accidentalità.

"Cosí la causalità è tornata *al suo assoluto concetto*, e in pari tempo è giunta al *concetto* stesso. Essa è anzitutto la necessità reale assoluta *identità* con sé, di modo che la differenza della necessità e le determinazioni che in essa si riferiscono fra loro, son reciprocamente delle sostanze, delle *realtà libere*. La necessità è in questa maniera l'*identità interna*; la causalità ne è la manifestazione, in cui la parvenza *del sostanziale esser altro* si è tolta e la necessità è elevata a *libertà*. Nell'azione reciproca la causalità originaria si presenta quale un *nascere* dalla sua negazione, dalla passività, e quale un *perire* in essa, cioè come un *divenire*; ma in maniera che questo divenire non è in pari tempo che un *parere*; il passare in

altro è riflessione in sé stesso; la *negazione*, che è la ragion d'essere della causa è il suo *positivo fondersi* con sé stessa."

"Necessità e causalità sono dunque cosí scomparse; esse contengono l'una e l'altra cosa, l'*identità immediata* come *nesso e relazione,* e *l'assoluta sostanzialità dei distinti*, quindi l'assoluta loro *accidentalità*, — l'*unità* originaria di una *diversità* sostanziale, dunque l'assoluta contraddizione. La necessità è l'essere *perché è,* — l'unità dell'essere con sé stesso, il quale ha sé per *fondamento*; ma viceversa, avendo un fondamento, non è essere, non è assolutamente che *parvenza, relazione o mediazione*."

Nella causalità l'identità di immediatezza e riflessione è ancora una "necessità interna"; ma nella reciprocità "la necessità si svela." "La necessità non diventa *libertà* perché sparisca, ma solo perché la sua identità ancora *interna* vien *manifestata*, — manifestazione, che è l'identico movimento del distinto in sé stesso, la riflessione in sé della parvenza come parvenza. — Viceversa con ciò diventa in pari tempo *libertà l'accidentalità*, in quanto i lati della necessità, che hanno la forma di realtà per sé libere, che non appaiono l'una nell'altra, sono ormai *posti come identità*, per modo che queste totalità della riflessione in sé nella lor differenza *appaiono* ora anche come *identiche*, ovvero non son poste che come una sola e medesima riflessione": cosí trapassando in quella "*determinata* semplicità o in quella *semplice determinazione*, che è la loro unica e medesima identità. — Questo è il *concetto*, il regno della *soggettività* o della *libertà*."[61] Cosí termina la *Logica dell'essenza.*

La necessità si è elevata a libertà perché la sostanza si è pienamente riflessa in sé. L'accidentalità è scomparsa assieme ai *distinti.* La necessità diviene libertà non perché "sparisca," ma perché si è "svelata." Coerentemente, quindi, la libertà raggiunta è la libertà dello *svelare*, del concetto. In sostanza, la libertà è sintesi di necessità e casualità. Ma necessità è casualità; quindi, libertà è l'"esser svelato" d'una casualità alla seconda potenza. Ripetendo la frase dello *Spirito del cristianesimo* a proposito dell'eucaristia, dobbiamo dire: ci era stato promesso qualcosa di divino, ed esso si è dissolto in bocca. Per difendersi dall'accusa di sanzionare l'esistente in quanto esistente, cioè il casuale, Hegel ci ha rinviato alla sua esposizione della *realtà*. Noi gli abbiamo obbedito; ma nella "realtà" abbiamo trovato, fino all'ultimo non consumata, la casualità. La formula hegeliana del ripiegarsi del razionale nel "*reale*" ci si

rivela in una traduzione tragicamente grottesca: *Ciò che è razionale è casuale; ciò che è casuale è razionale.*

4. *La logica del concetto: la teleologia, l'Idea del bene e l'Idea assoluta*

L'ultima implicazione logica della filosofia hegeliana del diritto, che ci è necessario esaminare è, evidentemente, il significato della "razionalità," e precisamente l'elemento conclusivo della *Logica*: l'idea assoluta. Prima, però, è opportuno che consideriamo il movimento che precede la stessa comparsa dell'idea, e cioè la dialettica della finalità: e non tanto come introduzione all'idea stessa, quanto perché, sul piano del concetto, essa affronta un problema che si collega abbastanza strettamente, in senso teoretico, con quelli che abbiamo studiato nella logica dell'essenza.

La teleologia è anzitutto, per Hegel, la "verità" o il superamento delle determinazioni precedenti dell'oggettività, il meccanismo e il chimismo, cioè, in una parola, della necessità naturale in quanto assunta sul piano del concetto. Meccanismo-chimismo, cioè determinismo, da un lato, e finalità esteriore, come la concepiva la vecchia metafisica trascendentistica e provvidenzialistica, sono due estremi di un'opposizione. Ciò che è da vedere è se "*la loro verità non sia costituita da un terzo, oppure se l'uno non sia la verità dell'altro.*" S'intende che questa è appunto la soluzione di Hegel: a differenza dal determinismo, infatti, "la teleologia presuppone un concetto, *un che di determinato in sé e per sé*, e quindi un che determinantesi per sé stesso, e ha pertanto distinto dalla *relazione* delle differenze e dal loro essere determinate una dall'altra, dalla *forma, l'unità riflessa in sé, un determinato in sé e per sé, epperò un contenuto.*" La teleologia, insomma, presenta un movimento del tutto interiore, o meglio interiorizzantesi dialetticamente, nei confronti delle relazioni meccanico-chimiche, cioè deterministiche. Certo, anch'essa ha i suoi momenti di esteriorizzazione ed oggettivazione; ma sarà appunto compito della dialettica *di far rientrare* compiutamente in sé, come verità autonoma e libera, quei movimenti.

La dialettica che Hegel a tal fine disegna comprende, al solito, tre momenti che sono: 1) lo scopo soggettivo; 2) il mezzo; 3) lo

scopo realizzato. Lo scopo soggettivo è il momento dell'intenzionalità: "il concetto soggettivo come essenziale sforzo e spinta a porsi esteriormente"; e se si vuol parlare di forza o di causa bisogna intenderle come "una forza che si solleciti di per sé all'estrinsecazione, o come una causa che sia causa di sé stessa o il cui effetto sia immediatamente la causa." I momenti interni a questo primo presentarsi, immediato, dello scopo sono il suo contenuto determinato, e la sua determinazione come una *presupposizione*, onde lo scopo ha di fronte a sé un mondo oggettivo "al quale la sua attività si riferisce come a *qualcosa di già esistente*." Quindi "l'attività sua di determinarsi per sé è cosí nella sua identità immediatamente *esterna a sé stessa*, ed è tanto riflessione all'infuori, quanto riflessione in sé." "Il movimento dello scopo può quindi ora essere espresso cosí, ch'esso movimento va a togliere la *presupposizione* dello scopo stesso, cioè l'immediatezza dell'oggetto, e a *porre* questo come determinato dal concetto. Questo contegno negativo verso l'oggetto è insieme anche un contegno negativo verso sé stesso, un toglier la soggettività dello scopo." E cioè: "Il soggetto dello scopo, nel medesimo momento in cui si determina, sta in relazione con una oggettività indifferente, esteriore, che dev'esser da lui resa eguale a quella determinazione interna, dev'esser cioè posta come *determinata dal concetto* e in primo luogo come *mezzo*."[62]

La pura soggettività intenzionale dello scopo si è estraniata in un oggetto, che da un lato è indipendente e in sé, ma dall'altro dev'esser anche negato in questa sua indipendenza e posto come un medio fra il soggetto e l'oggetto. "Concetto e oggettività son collegati quindi nel mezzo soltanto estrinsecamente. Perciò il mezzo è un semplice *oggetto meccanico* [...]. Viceversa il mezzo ha di fronte allo scopo soggettivo, come *oggettività immediata, l'universalità* dell'*esser determinato* o dell'*esistenza*, di cui manca ancora l'individualità soggettiva dello scopo. — In quanto lo scopo non è cosí sulle prime nel mezzo che come determinazione esterna, è esso stesso come unità negativa fuori di quello, cosí come il mezzo è un oggetto meccanico che ha in lui lo scopo soltanto come una determinazione, non come semplice concrezione della totalità."

Ma lo scopo che opera col suo mezzo non deve agire sull'oggetto come su qualcosa di irriducibilmente estraneo, altrimenti il prodotto diverrebbe di nuovo un mezzo e cosí all'infinito. Quindi "quella esteriore attività dello scopo attraverso il suo mezzo deve

determinarsi *come mediazione* e toglier sé stessa." E questa è l'attività del terzo momento, lo *scopo realizzato*, che esso stesso viene a sua volta articolato da Hegel in tre momenti secondo una dialettica molto complessa, con continui riferimenti al procedimento sillogistico, al fine di togliere l'indifferente indipendenza degli elementi del mezzo e della "presupposizione" oggettiva, e insieme di mantenere la realtà del procedimento e, inoltre, di evitare, ancora una volta, il processo all'infinito che si determinerebbe per il fatto che fra lo scopo e il mezzo, e fra il mezzo e l'oggetto sarebbe a sua volta necessario un termine medio, e cosí via all'infinito. Tutti questi inconvenienti non possono esser aboliti — dice Hegel — fino a che lo scopo venga considerato come un'attività esteriore nei confronti dei suoi stessi momenti: il che comporta che in ogni caso quello che sembrava uno scopo realizzato è in realtà soltanto un mezzo, e che il processo non può chiudersi su di sé. "Come risultato si dà pertanto a veder questo, che la finalità esterna, la quale ha soltanto la forma della teleologia, giunge propriamente solo a dei mezzi, non già ad uno scopo oggettivo, — perché lo scopo soggettivo resta come una determinazione esteriore, soggettiva, — oppure in quanto è attivo e si compie (sebbene soltanto in un mezzo), è ancora collegato *immediatamente* coll'oggettività, è immerso in essa. Lo scopo è esso stesso un oggetto, cosicché si può dire che lo scopo non perviene al mezzo, perché occorre già in precedenza la realizzazione dello scopo, prima ch'essa abbia potuto verificarsi mediante un mezzo."

"Nel fatto però il risultato non è soltanto una relazione teleologica esterna, ma è la verità d'una tal relazione, cioè una relazione teleologica interna e uno scopo oggettivo. L'esteriorità dell'oggetto, la quale sta per sé di fronte al concetto e che lo scopo si presuppone, è *posta* in questa presupposizione come una parvenza inessenziale, ed è anche già tolta in sé e per sé. L'attività dello scopo non consiste quindi propriamente che nel manifestare questa parvenza e toglierla." Il movimento dello scopo, quindi, deve togliere tutte le esteriorità obiettive, quella del mezzo come quella della determinazione all'oggetto che lo scopo ha in sé: "Lo scopo condotto a termine è anche mezzo, e viceversa la verità del mezzo è in pari tempo di essere esso stesso uno scopo reale [...]. L'ulteriore uscir del concetto fuori di sé, uscire che cioè appariva quale *immediata* comunicazione e sussunzione sotto di lui dell'oggetto

presupposto, è in pari tempo un toglier quell'interna determinazione dell'esteriorità, *inclusa nel concetto*, cioè posta come tolta, e in pari tempo un toglier la presupposizione di un oggetto." "Nel concetto per sé, vale a dire nella sua soggettività, la differenza del concetto da sé stesso è come *immediata* identica totalità per sé; ma siccome qui la determinazione del concetto è esteriorità indifferente, l'identità con sé stesso, vi è anche daccapo immediatamente il respingersi da sé, per modo che quello che è determinato come esteriore e indifferente a tale identità, è anzi l'identità stessa, ed essa come sé stessa, come riflessa in sé, è anzi il suo altro." Cosí, dice Hegel, sono strette in un unico procedimento dialettico e riportate all'autonomia della finalità interna sia la prima esteriorità interna al concetto, sia la determinazione dell'oggetto quale mezzo, sia "il meccanismo che ha luogo sotto il dominio dello scopo e che toglie via l'oggetto per mezzo dell'oggetto." "Ma questa riflessione, che nel mezzo è raggiunto lo scopo e che nello scopo adempiuto son conservati il mezzo e la mediazione, è l'*ultimo risultato della finalità esteriore*, nel quale questa stessa si è tolta e ch'essa ha mostrato come sua verità [...]. Il movimento dello scopo ha raggiunto ora questo, che il momento dell'esteriorità non soltanto è posto nel concetto, che questo non è soltanto un *dover essere* e una *tendenza*, ma come totalità concreta è identico coll'oggettività immediata. Questa identità è da un lato il semplice concetto e la parimenti *immediata* oggettività, ma dall'altro lato è altrettanto essenzialmente *mediazione*, e solo per essa, in quanto mediazione che toglie sé, stessa, è quella semplice immediatezza. Il concetto è cosí essenzialmente un esser distinto, come identità che è per sé, dalla sua oggettività *che è in sé*, e un aver per questa via un'esteriorità, ma un essere in questa totalità esteriore l'identità di lei determinatrice di sé stessa. Cosí il concetto è ora l'*Idea*."[63]

Abbiamo detto che questa considerazione hegeliana della teleologia si collega con quella della causalità. E infatti la differenza fra le due forme di causalità, efficiente e finale (e Hegel mostra di accettare questi termini classici, salvo il compito di togliere l'esteriorità della seconda, dalla quale la metafisica classica non s'era ancora liberata) è, anzi meglio vuol essere, la differenza fra la causalità necessitata e la causalità libera. Hegel, in fondo, sa benissimo di non aver potuto eliminare la necessità-casualità dal domi-

nio della *Wirklichkeit*, ma, a chi glielo rimproverasse, risponderebbe che non poteva eliminarla prima d'esser giunto al dominio dell'idea, che solo è il dominio della libertà. Ma in questo stesso dominio, come abbiamo visto, la necessitazione deterministica si ripropone nei primi momenti dell'idea oggettiva. Il campo della teleologia è quindi quello ora scelto da Hegel per consumare il superamento della necessità. E questo superamento egli lo vede come una interiorizzazione dello scopo, perché qualsiasi elemento di esteriorità "non farebbe raggiungere lo scopo," disperderebbe il processo di realizzazione di esso, cioè il libero processo dell'idea, nel "processo infinito della mediazione," cioè nella moltiplicazione degli elementi intermedi fra l'intenzione e lo scopo da raggiungere, che da mezzi di passaggio si tramuterebbero in ostacoli, o meglio in un'infinita deviazione dalla meta. Ma alla fine tutto ciò si riduce entro il nucleo originario dell'intenzione, dello scopo soggettivo, perché finisce col voler dire che, in una rappresentazione di scopo, l'idea deve *anticipare* un'assimilazione di tutti gli elementi obiettivi, nell'idea o rappresentazione iniziale. Manca qualcosa: e questo qualcosa è la risposta indipendente dell'oggetto, che è essa a determinare le *correzioni* nell'idea originaria, correzioni che possono anche giungere fino alla sua *abolizione*, qualora essa si riveli del tutto *contraddittoria* con le condizioni alle quali l'oggetto risponde. Insomma, noi crediamo che l'unica critica possibile di questa teleologia dialettica di Hegel (che, si avverta, è uno dei punti piú difficili da criticarsi, perché di fatto una certa anticipazione ed assimilazione degli elementi esteriori, nella finalità, sussiste, e porla in articolazione dialettica è di conseguenza un'impresa quasi ovvia, e comunque possibilissima) sia data dallo schema del processo scientifico quale, per diverse vie, si è delineato secondo i momenti dell'*osservazione, ipotesi* (l'elemento razionale che rappresenta appunto le ragioni dell'istanza prolettica ed assimilatrice della teologia hegeliana), *esperimento operativo e verifica*; perché solo questo schema può dar ragione non solo del limite effettivo della rappresentazione finalistica, dato dalla resistenza dell'oggetto-mezzo, ma anche del contraccolpo *logico* che questa resistenza suscita nella stessa attività razionale, che non sa soltanto anticipare e consumare i suoi scopi al suo interno, ma sa anche imparare dalla realtà a correggersi quando ha sbagliato. Hegel può rispondere che il suo compito era solo quello di analizzare l'idea

di scopo e non di insegnare come si dovesse fare a raggiungere effettivamente gli scopi propostisi; ma anche questa risposta soggiacerebbe all'*obiezione* che nell'analisi hegeliana dello scopo *non figurano scopi impossibili a realizzarsi*. Mentre anche, e soprattutto la struttura logica di questi ultimi doveva esser esaminata, in una compiuta analisi dello scopo. In definitiva, la teleologia hegeliana rassomiglia (e non può non rassomigliare) alla sua teoria della libertà, che si riduce alla libertà di accettare ciò che è: anche qui, la ragione può rappresentarsi tutti gli scopi che vuole, per lei niente è impossibile, purché i suoi scopi essa si accontenti... di pensarli.

Un'importante riproduzione della dialettica della finalità la troviamo proprio alle soglie del dominio dell'idea assoluta, nella seconda parte del capitolo sull'*Idea del conoscere*, intitolata *L'idea del bene*. Ed è appunto dalla sintesi dell'idea teoretica e dell'idea pratica che deve risultare l'idea assoluta stessa.

Il soggetto, nell'idea pratica, è determinato a sé come individuo. "Esso ha daccapo come soggettivo la presupposizione di un esser altro esistente in sé; è l'*impulso* a realizzarsi, lo scopo che di *per sé stesso* vuol darsi una oggettività e prodursi nel mondo oggettivo." Nell'idea pratica, quindi, esso "sta come reale di contro al reale." "Ma la certezza di sé stesso, che il soggetto ha nel suo esser determinato in sé e per sé, è una certezza della realtà sua e della *irrealtà* del mondo. Non soltanto l'esser altro del mondo come astratta universalità è per lui il nullo, ma anche l'individualità di esso mondo e le determinazioni della sua individualità. Il soggetto ha rivendicato qui a sé stesso l'*oggettività*; la sua determinazione in sé stesso è l'oggettivo, perché esso è l'universalità che è insieme assolutamente determinata. Quel mondo oggettivo di prima, al contrario, è soltanto ancora un posto, è determinato *immediatamente* in varie maniere, ma essendo determinato solo immediatamente, manca in sé stesso dell'unità del concetto ed è per sé nullo."

"Questa determinazione contenuta nel concetto, a lui eguale, e racchiudente in sé l'esigenza dell'individua realtà esteriore è il *bene*. Esso si avanza colla dignità di essere assoluto, perché è la totalità del concetto in sé stesso, è l'oggettivo in pari tempo nella forma della libera unità e soggettività. Quest'idea è piú alta che non l'idea di quel conoscere che abbiamo considerato,[64] perché non sol-

tanto ha la dignità dell'universale, ma ha anche quella dell'assolutamente reale. — Essa è *impulso*, in quanto che questo reale è ancora soggettivo, tale che pone sé stesso, e non ha insieme la forma della presupposizione immediata. L'impulso suo a realizzarsi non è propriamente di darsi un'oggettività, poiché l'oggettività l'ha in sé stessa, ma soltanto di darsi questa vuota forma dell'immediatezza. — L'attività dello scopo non è quindi indirizzata contro di sé affin di accogliere in sé una determinazione data e farsela propria, ma è anzi di porre la determinazione propria e di darsi, togliendo via le determinazioni del mondo esteriore, la realtà nella forma di una esteriore attualità. — L'idea della volontà ha, in quanto è quella che determina sé stessa, per sé in sé stesso il *contenuto*."

I primi movimenti di questa nuova dialettica della pratica sembrano proporre, o almeno legittimare, un'istanza di trasformazione del mondo. Il mondo che l'attività pratica ha di fronte è *irreale* nelle determinazioni della sua individualità, cioè pur esistendo; l'oggettività è rivendicata dal soggetto come determinazione del suo agire contro il mondo. Lukács non mostra di aver utilizzato questo passaggio della *Logica*, ma *finora* esso sembrerebbe dar ragione alla sua interpretazione della dialettica hegeliana come una dialettica dell'*autoproduzione* dell'uomo. D'altra parte, la forma generalissima che l'esigenza dell'individuo assume fin dall'inizio, come idea del *bene*, il suo esser "piú alta" dell'idea teoretica (un primato della prassi?), il suo esser impulso, ecc., è ovvio che debbano incontrare una piú concreta determinazione, appunto di fronte alla realtà, al mondo. L'idea ha già in sé l'oggettività, e vuol darsi la realtà nella forma d'un'attualità esteriore: ha il contenuto in sé stessa e vuole attualizzarlo. Ma che cosa significa che l'impulso del soggetto a realizzarsi è solo quello "di darsi questa vuota forma dell'immediatezza"?

Una tale determinazione immediata rinvia, evidentemente, alla necessità di trovare una *mediazione*: l'idea pratica deve impegnarsi in una dialettica: ma quale sarà la sorte dell'impulso originario, e soprattutto dell'originaria determinazione alla "oggettività"? Nell'incontro con la realtà l'impulso originario immediato, e quindi immediatamente *infinito* dovrà necessariamente finitizzarsi. Come questa dialettica affronterà il compito di tale finitizzazione, quale valore vi attribuirà, che cosa risulterà da tutto il movimento?

Il contenuto dell'idea della volontà — prosegue infatti Hegel — "è bensí ora un contenuto *determinato*, epperò *finito* e *limitato*; la determinazione di sé stesso è essenzialmente *particolarizzazione*, poiché la riflessione della volontà in sé è quale unità negativa in generale anche individualità nel senso dell'escludere e del presupporre un altro. Ciò nondimeno la particolarità del contenuto è anzitutto infinita a cagione della forma del concetto, di cui quello è la propria determinazione mentr'esso ha in lui la negativa identità di sé con sé stesso epperò non soltanto un particolare, ma la sua individualità infinita. L'accennata *finità* del contenuto nell'idea pratica è quindi uno stesso con ciò che questa è anzitutto idea non peranco realizzata; il concetto è *per lui* quello ch'è in sé e per sé; esso è qui l'idea nella forma dell'oggettività che è *per sé stessa*; da una parte il soggettivo non è perciò piú soltanto un *posto*, un arbitrario o un accidentale, ma un assoluto; dall'altra parte però questa *forma dell'esistenza, l'esser per sé*, non ha ancora quella dell'*essere in sé* [...]. Il bene, benché valevole in sé e per sé, è cosí un certo scopo particolare, il quale però non ha da raggiungere la verità sua soltanto colla realizzazione, ma è già per sé il vero." Sembra che ci incamminiamo verso un movimento di introiezione dell'esteriorità, analogo a quello della teleologia: in questo caso non ci sarebbe, però, troppo da sperare da questa dialettica della prassi, come sappiamo. E infatti Hegel poco dopo dice che "il sillogismo," cioè il movimento dialettico, di quest'elemento dell'idea pratica "non è assolutamente altro dal già considerato sillogismo della finalità esterna," con la differenza che qui il contenuto, per quanto finito, è "assolutamente valevole," e inoltre che "nella *realizzazione* sua lo scopo finito non giunge parimenti altro che al *mezzo*. Non essendo nel suo inizio uno scopo già determinato in sé e per sé, anche come realizzato riman qualcosa che non è in sé e per sé." E qui, avviene forse il contrario? Non pare troppo. Infatti Hegel prosegue subito: "Se anche il bene è daccapo fissato come un *finito* ed è tale essenzialmente, nemmeno esso può scampare, malgrado la sua interna infinità, alla sorte della finità, sorte che appare in varie forme. Il bene realizzato è buono a cagion di quello ch'esso è già nello scopo-soggettivo, nella sua idea. La realizzazione gli dà un'esistenza esteriore; ma siccome questa esistenza è determinata soltanto come esteriorità in sé e per sé nulla [ricordi il lettore la prima citazione da questa dialettica], cosí il

bene non ha raggiunto in lei che una esistenza accidentale, distruttibile, non già una realizzazione corrispondente alla sua idea. Inoltre siccome per il suo contenuto il bene è limitato, cosí si danno anche varie sorta di beni. Il bene esistente è soggetto alla distruzione non solo per opera dell'accidentalità esteriore e del male, ma anche per opera della collisione e del contrasto del bene stesso [Hegel è coerente: si ricordi la 'collisione delle virtú' nello *Spirito del cristianesimo*]. Dal lato del mondo oggettivo che gli è presupposto (un mondo nella cui presupposizione consiste la soggettività e finità del bene, e che come altro va per conto suo) la realizzazione stessa del bene è esposta ad impedimenti, anzi perfino all'impossibilità. Il bene riman cosí un *dover essere*; è *in sé e per sé*, ma l'*essere* come ultima, astratta immediatezza resta di fronte a lui determinato *anche* come un *non essere*. L'idea del bene compiuto è bensí un *postulato assoluto*, ma nulla piú che un postulato, cioè l'Assoluto affetto dalla determinazione della soggettività. Sono ancora fra loro opposti i due mondi, l'uno un regno della soggettività nei puri spazi del pensiero trasparente, l'altro un regno dell'oggettività nell'elemento di una realtà esteriormente molteplice."

Eravamo partiti dal bene "fissato come un finito" e siamo arrivati a un "postulato assoluto astratto." Il punto su cui ruota questo rovesciamento è quello della "nullità" della esteriorità che è di fronte all'impulso pratico, e questa "nullità" ha, evidentemente, doppio senso, onde tutto il ragionamento è sofistico. La prima "nullità" della realtà esteriore non era la sua "finitezza," bensí era una nullità *di valore*, implicita nella decisione dell'impulso di *trasformare* la realtà esteriore; la seconda "nullità" è invece la "contingenza" della *finitezza* onde il bene, in essa, raggiunge solo "un'esistenza accidentale, distruttibile," con conseguente conflitto dei diversi beni ecc. Per mezzo di questo sofisma (una vera e propria *quaternio terminorum* nel senso classico) la *realizzazione finita* del bene (*l'unica che sia accessibile all'uomo*) vien riportata indietro al momento della pura determinazione astratta, *precedente* essa realizzazione, e l'attività pratica e il mondo esterno ritornano a contrapporsi, con la differenza che prima l'impulso pratico si apriva alla realtà, ora ha dovuto ripiegare su sé stesso: ripiegamento in cui, d'altra parte, deve trovarsi anche, secondo la consueta tecnica hegeliana, il segreto del superamento.

E infatti Hegel prosegue col dire che ciò che manca all'idea pratica è "il momento della vera e propria coscienza stessa," cioè "l'idea teoretica." Quest'ultima ha solo il momento dell'universalità soggettiva e l'oggettività per essa è un "*dato*," e "il *vero essere* è la realtà che esiste indipendentemente dal porre soggettivo." "Per l'idea pratica invece questa realtà, che le sta insieme di contro qual limite insuperabile, vale come l'in sé e per sé nullo, che solo per mezzo degli scopi del bene debba raggiunger la sua vera destinazione e il suo unico valore. La volontà si frappone quindi essa stessa al raggiungimento della sua mira solo perché si separa dal conoscere e la realtà esteriore non acquista per lei la forma del vero essere. Perciò l'idea del bene non può trovare il suo complemento che nell'idea del vero."

Si potrà credere che Hegel sostenga qui soltanto un sano razionalismo etico, e si contrapponga alla veduta del deontologismo astratto che *non vuol tener conto della realtà* e la considera come nulla: e in effetti, dal punto di vista storico non è difficile riconoscere in questa figura logica dell'impulso pratico, nel suo primo momento immediato, l'etica soggettivistica di Fichte. Ma un sano razionalismo etico non avrebbe identificato la "nullità" del reale, pretesa dall'"impulso" etico immediato, con la "finitezza" del bene realizzato. Il "conoscere" che Hegel vuol qui sintetizzare col fare non è, insomma, un conoscere determinato, precedente l'intervento e che ne regoli la direzione, bensí il conoscere assoluto, l'idea del vero, cioè il bene come *qualcosa che è* e che non deve affatto esser *realizzato da un intervento umano eterogeneo alla realtà*, ma che verrà realizzato soltanto come un'autorealizzazione dell'idea. Il passo che abbiamo letto, insomma, corre verso l'idea assoluta come *sintesi di razionale e reale*, che troveremo appunto fra poche pagine.

In termini tecnicamente molto involuti, con una continua schematizzazione "sillogistica" di cui le premesse sarebbero, in sostanza, la relazione immediata dello scopo buono verso la realtà, e l'uso di essa come mezzo contro la realtà esteriore, Hegel cerca di compiere la riflessione nell'idea pratica dello stesso elemento della realtà esteriore: "la realtà nella sua esistenza si contrappone [al bene] qual limite insuperabile solo in quanto essa ha ancora la determinazione d'una *esistenza immediata,*" non già d'un'esistenza oggettiva in sé e per sé. Ma l'idea pratica ha già tolto questo astratto essere. Quindi la relazione immediata dev'esser messa in sintesi con la re-

lazione mediata, la prima con la seconda premessa: "La realizzazione del bene contro una contrapposta diversa realtà è la mediazione che essenzialmente è necessaria per la relazione immediata e l'attuazione del bene." In realtà, poiché nel momento dell'immediatezza la realtà esteriore era già stata considerata nulla, la realizzazione del bene appare una negazione della negazione: "quello che ancora limita il concetto oggettivo è la *veduta* sotto la quale egli considera sé stesso, veduta che sparisce col riflettere a quello che la sua realizzazione è *in sé*. Il concetto oggettivo si frappone solo a sé stesso con questa veduta e non deve in proposito indirizzarsi contro una realtà esterna, ma contro sé stesso." L'attività della "seconda premessa" (la realizzazione mediata) è "in verità anche il porsi dell'identità *in sé* del concetto oggettivo e dell'immediata attualità." "Quest'ultima è determinata dalla presupposizione ad aver soltanto una realtà fenomenica, ad essere in sé e per sé nulla e a lasciarsi assolutamente determinare dal concetto oggettivo. In quanto per l'attività del concetto oggettivo l'attualità esterna vien mutata e con ciò ne vien tolta la determinazione, le viene con ciò appunto levata la semplicemente apparente realtà, la determinabilità esteriore e la nullità, ed essa vien peraltro posta come quella che è in sé e per sé. Vien tolta costí in generale la presupposizione, cioè la determinazione del bene quale scopo semplicemente soggettivo e limitato quanto al suo contenuto, vien tolta la necessità di realizzar questo scopo per mezzo di un'attività soggettiva, nonché quest'attività stessa. Nel resultato si toglie di per sé la mediazione."

In quanto l'attualità esterna *vien mutata*, le vien tolta la realtà apparente, l'apparenza stessa e la sua nullità. Ma l'attualità esterna deve *venir mutata*: ora, è appunto questo che doveva esser spiegato: come, cioè, essa può venir *mutata* ove sia stata negata la *finitezza* di questa operazione? E poi, che cosa significa questo mutare come sintesi di idea teoretica e pratica, e come questa sintesi può essere, come è nel testo subito dopo, l'"idea assoluta"? Ci troviamo forse di fronte a una felice contraddizione nel discorso hegeliano, che ad un certo punto riconosce la necessità d'una determinata (e finita) attività di trasformazione del mondo, dopo averne sempre negato ed irriso la pretesa? Per nulla affatto, e Hegel non è mai stato tanto coerente come in questo passaggio decisivo. Quella mutazione riguarda la fenomenalità della realtà esterna, la sua apparenza, la sua "determinabilità esteriore": le

vien tolta, in una parola, la sua *esteriorità* all'attività dell'idea pratica. Non che esser "mutata" o trasformata, la realtà è semplicemente, ancora una volta, riassorbita nel processo dell'idea. E il processo si risolve in quella "sintesi" di razionale e reale che è l'*Idea assoluta.*

"Il resultato è un'*immediatezza* [nuova] che non è il ristabilimento della presupposizione, ma è anzi il suo esser tolta. L'idea del concetto determinato in sé e per sé è con ciò posta come quella che è non piú semplicemente nel soggetto attivo, ma che è anche quale una realtà immediata, e viceversa questa, qual è nel conoscere, è posta come un'oggettività veramente esistente. L'individualità del soggetto, dalla quale esso era affetto a cagione della sua presupposizione, è sparita con questa. Il soggetto è quindi ora come *libera, universale identità* con sé medesimo, per la quale l'oggettività del concetto è tanto una oggettività *data, esistente* immediatamente per il soggetto stesso, quanto questo si conosce come il concetto in sé e per sé determinato. In questo risultato è ristabilito pertanto il *conoscere*, ed unito con l'idea pratica; la realtà che vien trovata dinanzi è determinata in pari tempo come il realizzato scopo assoluto, ma non, come nel conoscere investigativo, semplicemente qual mondo oggettivo senza la soggettività del concetto, sibbene qual mondo oggettivo di cui l'interna ragion d'essere e l'effettiva sussistenza son costituiti dal concetto. Questo è l'idea assoluta."[65]

Realtà "nel conoscere" e "veramente esistente"; il conoscere è unito con l'idea pratica. L'idea assoluta è sintesi di razionale e reale.

Il capitolo conclusivo della *Logica*, sull'idea assoluta, è quello dal quale dobbiamo ora trarre le implicazioni definitive per il nostro studio della filosofia hegeliana dello *spirito oggettivo*. L'importanza di questo capitolo non è soltanto quella di concludere la lunga vicenda ideale della *Logica*, ma anche di dare la piú rigorosa ed articolata esposizione della dialettica. Il discorso di Hegel è qui insolitamente chiaro, di alto valore stilistico e di coerentissima struttura. Noi non saremo quindi impegnati in problemi di interpretazione, ma non potremo far altro che raccogliere, in un seguito di citazioni (ché ogni parafrasi rischierebbe di falsare il limpido rigore del testo) i punti piú salienti, non senza rivolgere al lettore l'invito a far diretta esperienza di queste ventisette pagine che gli

daranno la sicurezza di aver compreso la dialettica hegeliana in maniera non superficiale né approssimativa.

L'idea assoluta è l'identità dell'idea teoretica e dell'idea pratica. Essa è "il concetto razionale che nella realtà sua si fonde solo con sé stesso," e pertanto "non è soltanto *anima*, ma è libero concetto soggettivo che è per sé ed ha quindi la *personalità*." Tutto il resto "è errore, torbidezza, opinione, sforzo, arbitrio e caducità; soltanto l'idea assoluta è *essere, vita* che non passa, *verità di sé conscia*, ed è *tutta la verità*." È "l'unico oggetto e contenuto della filosofia" che dev'esser conosciuto nelle sue configurazioni; natura e spirito sono "maniere distinte di manifestar la *sua esistenza*; l'arte e la religione son le sue diverse guise di afferrarsi e darsi un'esistenza a lei adeguata"; la stessa logicità può esser detta una sua "guisa," ma "la guisa universale in cui tutte le guise particolari son tolte e inviluppate."

Per suo contenuto, l'idea assoluta ha solo "che la determinazione formale è la sua propria compiuta totalità, il concetto puro." Resta da determinarne il metodo, ma non come esteriore, bensí "come il concetto che *conosce sé stesso, che ha per oggetto sé* come l'assoluto, tanto soggettivo quanto oggettivo, epperò come pura corrispondenza del concetto e della sua realtà, come un'esistenza che è il concetto stesso." Il metodo è quindi il movimento del concetto stesso, nel senso "che il *concetto è tutto* e che il suo movimento è l'*attività assoluta universale*, il movimento che determina e realizza sé stesso" e, a differenza dal metodo esteriore della riflessione, "secondo l'universalità dell'idea esso è tanto la maniera del conoscere, la maniera in cui il concetto è *soggettivamente* conscio di sé, quanto la maniera *oggettiva*, o meglio la *sostanzialità* delle *cose*, cioè dei concetti, in quanto dapprima appaiono alla *rappresentazione* e alla *riflessione* come *altri*. Il metodo è perciò la suprema *potenza*, o meglio l'*unica* ed assoluta *potenza* della ragione non solo, ma anche il suo supremo ed unico *istinto*, di trovare cioè e conoscere *per sé stessa* sé stessa in ogni cosa."

Di qui Hegel passa ad esporre i momenti del metodo dialettico. Il primo è il *cominciamento immediato*, che non ammette possibilità di presupposti: è "un che di *assunto*, di *trovato*, di *assertorio*. Ma *prima di tutto* non è un immediato dell'*intuizione sensibile* o della *rappresentazione*, sibbene del *pensare*, che a cagione della sua immediatezza può anche esser chiamato un *intuire* soprasen-

sibile, *interno.*" Esso è l'*essere*, che non ha bisogno di alcuna deduzione, perché ogni mostrare o derivare sarebbe *mediazione*, che è già piú che cominciamento, e sarebbe tale da non appartenere al pensiero, ma all'elevazione dalla coscienza empirica al pensiero (cioè a quel processo che era stato descritto nella *Fenomenologia*). E del resto, la stessa "richiesta che si mostri l'essere" non significa se non appunto "la realizzazione del concetto," che è al di là del cominciamento stesso. La determinazione del cominciamento è d'esser "il semplice e l'universale," ed è la determinazione "per cui esso è manchevole," perché non ancora determinato in sé e per sé, e "siccome il metodo è la forma oggettiva, immanente, l'immediato del cominciamento dev'essere *in lui stesso* il manchevole, ed esser fornito dell'*impulso* a portarsi avanti." Si può dire che il cominciamento si deve fare con l'assoluto, e che ogni avanzamento è solo l'esposizione di esso, "in quanto *ciò che è in sé* è il concetto"; ma contemporaneamente in quanto lo è in sé, il cominciamento non è l'assoluto, né l'idea, perché "questi sono appunto che l'*essere in sé* è soltanto un momento astratto unilaterale." Quindi l'avanzamento non è superfluo, ma "consiste anzi in ciò che l'universale determina sé stesso ed è *per sé* l'universale, vale a dire anche individuo e soggetto. Solo quando è compiuto esso è l'assoluto."

Il primo passo oltre l'immediatezza, e cioè il secondo momento dello sviluppo dialettico è la riflessione della *diversità* all'interno dell'immediato: "Il sorgere della *differenza*, il *giudizio*, il *determinare* in generale. L'essenziale è che il metodo assoluto trova e conosce la *determinazione* dell'universale nell'universale stesso." In questo senso il metodo è *analitico*, ma esso è però anche *sintetico* in quanto il suo oggetto, determinato immediatamente come universale, "viene, per la determinazione che ha nella sua stessa immediatezza, a mostrarsi come un *altro*" (e pertanto — secondo Hegel — è assicurata la *novità del processo*). "Questo momento tanto sintetico quanto analitico del *giudizio*, per cui l'universale iniziale si determina da lui stesso come *l'altro di sé*, è da chiamarsi il momento *dialettico*." Da notare che Hegel ha parlato di *concetto* riguardo al primo momento, di *giudizio* riguardo a questo secondo, e parlerà di *sillogismo* riguardo al terzo, secondo lo schema della prima sezione della *Logica del concetto*. Da ricordare, inoltre, la pregnante definizione dei tre momenti della dialettica nell'*Enciclo-*

pedia, paragrafi 80, 81 e 82: a) "Il pensiero, come *intelletto*, se ne sta alla determinazione rigida ed alla differenza di questa verso altre: siffatta limitata astrazione vale per l'intelletto come cosa che è e sussiste per sé" (momento astratto o intellettuale). b) "Il momento *dialettico* è il sopprimersi da sé di siffatte determinazioni finite e il loro passaggio nelle opposte" (momento dialettico, o negativo-razionale). c) "Il momento *speculativo*, o il *positivo-razionale*, concepisce l'unità delle determinazioni nella loro opposizione; ed è ciò che vi ha di *affermativo* nella loro soluzione e nel loro trapasso."[66]

Ritorniamo alla *Logica*. Hegel passa ora ad esaminare le diverse concezioni precedenti della dialettica nella filosofia antica e in Kant. "Il pregiudizio fondamentale in proposito," egli dice, "è che la dialettica abbia *soltanto un risultato negativo*"; ma la dialettica ed il suo risultato, secondo questa obiezione, riguardano l'oggetto oppure il conoscere soggettivo, ma non si guarda alle "*determinazioni* che vi vengon fatte notare come in un *terzo*." "L'oggetto, com'è senza il pensare e senza il concetto, è una rappresentazione ovvero anche un nome; son le determinazioni di pensiero e di concetto, quelle in cui esso *è* quel che *è*. Nel fatto è quindi da loro sole che tutto dipende. Esse sono il vero oggetto e contenuto della ragione, e tutto quello che altrimenti s'intenda per oggetto e contenuto a differenza di esse, val solo per esse e in esse. Non si deve pertanto attribuire a colpa di un oggetto o del conoscere, se per l'indole loro e per un collegamento esteriore si dimostrino dialettici [...]. Cosí tutti i contrapposti che si ritengon fissi, come per es. il finito e l'infinito, l'individuo e l'universale, non si trovano già in contraddizione a cagione di un loro collegamento esteriore, ma anzi, secondo che fece vedere la considerazione della lor natura, sono in sé e per sé stessi il passare; la sintesi e il soggetto in cui appariscono, sono il prodotto della propria riflessione del lor concetto. Se la considerazione inconcettuale sta ferma al rapporto esteriore di cotesti contrapposti, li isola e li lascia come presupposizioni stabili, è anzi il concetto, quello che fissa in loro stessi lo sguardo, li muove come loro anima e sprigiona la lor dialettica." L'immediato si dimostra quindi altro da sé, vien mediato e riferito ad altro; il secondo elemento è il negativo, ma non come vuoto nulla, bensí come "*l'altro del primo*, il *negativo* dell'*immediato* [...] Il primo è pertanto essenzialmente anche

conservato e mantenuto nell'altro. — Tener fermo il positivo nel *suo* negativo, il contenuto della presupposizione, nel resultato, questo è ciò che vi ha di piú importante nel conoscere razionale."

La determinazione negativa è anche *mediante*: essa è rapporto, è negativo, ma del positivo, e lo comprende: è "l'*altro in sé* stesso, *l'altro di un altro*," onde, come contraddizione è "la *posta dialettica di sé stessa.*" E in effetti, appunto "il pensamento della contraddizione è il momento essenziale del concetto. Anche il pensiero formale effettivamente la pensa; soltanto torce subito via da essa lo sguardo, e con quel dire non fa che passare dalla contraddizione alla negazione astratta."

Ed ecco il passaggio al terzo momento. "La negatività qui considerata costituisce ora il *punto di ripiegamento* del movimento del concetto. Essa è il *semplice punto del riferimento negativo* a sé, l'intimo fonte d'ogni attività, di ogni spontaneo movimento della vita e dello spirito, l'anima dialettica che ogni vero possiede in sé stesso e per cui soltanto esso è un vero; perocché solo su questa soggettività riposa il togliersi dell'opposizione fra concetto e realtà e quell'unità che è la verità. Il *secondo* negativo, il negativo del negativo, al quale siamo giunti, è quel togliersi della contraddizione; ma neppur esso non meglio che la contraddizione, è l'*opera di una riflessione esteriore*, essendo anzi l'*intimo, piú oggettivo momento* della vita e dello spirito, per cui viene ad essere un *soggetto*, una *persona*, un *libero.*"

Questa "intimità" della negazione della negazione significa un ritorno all'immediatezza, cioè la saldatura del risultato col cominciamento. "In questo punto di ripiegamento del metodo ritorna parimenti in sé stesso il corso del conoscere. Come contraddizione che si toglie, questa negatività è il *ristabilimento* della *prima immediatezza*, della semplice universalità; perché immediatamente l'altro dell'altro, il negativo del negativo, è il *positivo*, l'*identico*, l'*universale.*" "Piú precisamente ora il *terzo* è l'immediato, ma *per mezzo del togliersi della mediazione*, il semplice per mezzo del *togliersi della differenza*, il positivo per mezzo del togliersi del negativo, il concetto che si realizza attraverso l'esser altro e che col toglier questa realtà si è fuso con sé ed ha ristabilito la sua assoluta realtà, il suo semplice riferimento a sé. Questo *resultato* è quindi la *verità* [...]. Come l'iniziale era l'*universale*, cosí il resultato è l'*individuo*, il *concreto*, il *soggetto*; ciò che quello era *in sé*, questo è ora anche

per sé; l'universale *è posto* nel soggetto. I primi due momenti della triplicità sono i momenti *astratti*, non veri, che perciò appunto son dialettici e per mezzo di questa loro negatività si fanno soggetto." "Ora, essendo il tutto che è andato in sé ed è con sé *identico*, questo resultato si è daccapo data la forma dell'*immediatezza.* Perciò è ora esso stesso tale, quale si era determinato l'*iniziale.* Come semplice riferimento a sé esso è un universale, e la *negatività* che ne costituiva la dialettica e la mediazione si è parimenti, in questa universalità, fusa nella *determinazione semplice*, la quale può a sua volta essere un cominciamento." "Questa immediatezza, però, è soltanto *forma*, perché in pari tempo essa fu un resultato; quindi la sua determinazione come contenuto non è piú un semplice assunto, ma è un che di *derivato* e di *provato.*" "Questo soltanto è il punto dove il *contenuto* del conoscere entra come tale nel giro della considerazione, perché come dedotto appartiene ora al metodo. Il metodo stesso si allarga per questo momento a *sistema* [...]. Attraverso al movimento indicato l'oggetto ha conseguito per sé stesso una *determinazione* che è un *contenuto*, perché la negatività rientrata e fusa nella semplicità è la forma tolta, e come determinazione semplice si contrappone al suo sviluppo, e anzitutto alla sua stessa opposizione contro l'universalità."

A questo punto, dimostrata l'"imperfezione" del primo cominciamento, si può profilare il pericolo del processo all'infinito nella richiesta d'un cominciamento dimostrato o dedotto: un processo all'infinito "all'indietro," e anche, poi, "in avanti" nel seguito delle deduzioni. Ciò che lo evita è, come abbiamo detto, la saldatura di cominciamento e risultato come *circolarità* del processo. La vuotezza di contenuto dei cominciamenti immediati come l'essere, l'essenza e l'universalità non richiede né permette alcun regresso, e la loro indeterminatezza, che essi hanno per unico contenuto, è appunto ciò che costituisce la loro determinazione: la loro negatività come mediazione tolta. "Come dunque la vuotezza di contenuto di quei cominciamenti non ne fa dei cominciamenti assoluti, cosí non è nemmeno il contenuto, che come tale possa condurre il metodo nel progresso infinito in avanti o all'indietro. Da una parte quella *determinazione*, ch'esso si genera nel suo resultato, è il momento per cui esso è la mediazione con sé e per cui fa del *cominciamento immediato un cominciamento mediato.* Ma viceversa è la determinazione, attraverso a cui scorre questa sua mediazione;

il metodo ritorna *attraverso* un *contenuto*, come attraverso un apparente *altro* di lui stesso, al suo cominciamento in modo che non solo lo ristabilisce, però come *determinato*, ma che il resultato è insieme la determinazione tolta e quindi anche il ristabilimento della prima indeterminatezza in cui aveva cominciato. Questo presta il metodo come *sistema della totalità*. In questa determinazione deve ancora esser considerato."

Il metodo come sistema della totalità viene ora mostrato da Hegel in questi termini, con grande chiarezza: "Quella determinazione che era un resultato è, come si è mostrato, a cagione della forma della semplicità in cui si è ristretta e fusa, essa stessa un nuovo cominciamento. In quanto questo cominciamento è distinto, appunto per questa determinazione, dal cominciamento precedente, il conoscere si va svolgendo da contenuto a contenuto. Prima di tutto questo avanzare si determina per ciò che comincia da determinazioni semplici, e le susseguenti diventano sempre piú *ricche e concrete*. Infatti il resultato contiene il suo cominciamento, e questo si è nel suo corso arricchito di una nuova determinazione. L'*universale* costituisce la base; quindi l'avanzamento non è da prendersi come uno *scorrere da altro* ad *altro*. Nel metodo assoluto il concetto si *conserva* nel suo esser altro, l'universale si conserva nella sua particolarizzazione, nel giudizio e nella realtà; ad ogni grado di ulterior determinazione, l'universale solleva tutta la massa del suo contenuto precedente, e non solo col suo avanzare dialettico non perde nulla, né nulla lascia indietro, ma porta con sé tutto quello che ha acquistato e si arricchisce e si condensa in sé stesso [...]. Ma il rapporto ha anche il secondo lato, il lato negativo o dialettico. L'arricchimento progredisce nella *necessità* del concetto, è contenuto da questo, ed ogni determinazione è una riflessione in sé. Ogni nuovo grado dell'*andar fuori di sé*, cioè di *ulterior determinazione*, è anche un *andare in sé*, e la maggiore *estensione* è parimenti *una piú alta intensità*. Il piú ricco è quindi il piú concreto e il piú *soggettivo*, e quello che si ritira nella piú semplice profondità è il piú potente e invadente. Il culmine piú alto e appuntato è la *pura personalità* che sola per mezzo della dialettica assoluta, che è la sua natura, *abbraccia* in pari tempo e contiene *in sé ogni cosa*, giacché fa di sé il *liberissimo*, — la semplicità, che è la prima immediatezza e universalità." "Cosí avviene che ogni passo del *progresso* nel determinare ulteriormente, men-

tre si allontana dal cominciamento indeterminato, è anche un *riavvicinamento* ad esso, e che perciò quello che dapprima può sembrar diverso, il *regressivo fondare* il cominciamento, e il *progressivo determinarlo ulteriormente*, cadon l'un nell'altro e son lo stesso."

"In virtú dell'accennata natura del metodo la scienza si presenta come un *circolo* attorto in sé, nel cui cominciamento, il fondamento semplice, la mediazione ritorce il fine. Con ciò questo circolo è un *circolo di circoli*; poiché ogni singolo articolo, essendo animato dal metodo, è il ripiegamento in sé che, in quanto ritorna nel cominciamento, è insieme il cominciamento di un nuovo articolo. Frammenti di questa catena son le singole scienze, ciascuna delle quali ha un *prima* e un *poi*, o, per parlar *piú* esattamente, *ha* soltanto il *prima*, e nel suo concludersi *indica* appunto il suo poi."

"Cosí dunque anche la logica è tornata nell'idea assoluta a questa semplice unità che è il cominciamento suo. La pura immediatezza dell'essere, nel quale dapprima sembra estinta o tralasciata dall'astrazione ogni determinazione, è l'idea che per via della mediazione, ossia del togliersi della mediazione, è giunta alla sua corrispondente eguaglianza con sé. Il metodo è il puro concetto che si riferisce soltanto a sé stesso; è quindi quel *semplice riferimento a sé che è l'essere*. Ma ora è anche un essere *pieno*, il *concetto che si concepisce*, l'essere come *concreta* e insieme assolutamente *intensiva* totalità."[67]

Si dirà — e si è detto in sostanza — che la *Logica* potrebbe chiudersi a questo punto. Invece essa continua ancora per una pagina che mostra l'estraneazione dell'idea nella natura o, come Hegel dice nella conclusione della logica dell'*Enciclopedia*, il movimento onde l'idea "nell'assoluta verità di sé stessa, si *risolve a lasciar uscire liberamente da sé* il momento della sua particolarità, o del suo primo determinarsi e del suo esser altro: l'*idea immediata*, che è il suo riflesso, — come *natura*." Tutti sanno le discussioni, le critiche, le "riforme" alle quali questa conclusione ha dato luogo; e che tutte si rifacevano alla pretesa di distinguere un "morto" e un "vivo" nella filosofia di Hegel: vivo, il metodo, morto, il sistema. Noi non possiamo accettare questa distinzione, e riteniamo che il passaggio alla natura sia nel *destino* della logica hegeliana, e che la intenzione di concretezza che esso, e per esso tutto il sistema rivela, sia veramente il centro vitale della filosofia hege-

liana. Centro vitale, certo, non in senso assertorio e tanto meno apodittico, bensí problematico: tale, cioè, che dopo un secolo e mezzo siamo ancora costretti a discutere e a negare il pensiero hegeliano per poter sopravvivere come uomini pensanti. Ma queste considerazioni, che non potevano non affacciarsi già irresistibilmente a questo punto, troveranno miglior luogo alla fine di tutta la nostra fatica.

5. *Le implicazioni sistematiche della* Filosofia del diritto, *lo "spirito pratico"*

L'ultimo esame preliminare che dobbiamo compiere prima di affrontare la filosofia hegeliana del diritto e dello Stato è quello della conclusione del capitolo sulla *Psicologia*, nella *Filosofia dello spirito soggettivo* (*Enciclopedia*, paragrafi 469-482), *Lo spirito pratico* e *Lo spirito libero*. L'opportunità di quest'esame sarà documentata dal suo stesso oggetto, e dal passaggio, del tutto senza soluzioni di continuità, che esso ci consentirà di operare, alla *Filosofia del diritto*, la cui introduzione riprende appunto questo tema; a noi conviene, però, di ricorrere all'*Enciclopedia* perché essa ci mostra piú chiaramente le sue connessioni sistematiche.

L'idea, estraniatasi nella natura, si è riconquistata nello spirito "l'idea giunta al suo esser per sé," la cui essenza è la libertà e la cui determinatezza è la *manifestazione*. Primo momento dello spirito è lo spirito soggettivo, nel quale esso "è nella forma della *relazione con sé stesso*: dentro di esso la totalità *ideale* dell'Idea diviene a lui, vale a dire ciò che è suo concetto diventa per lui, e il suo essere sta appunto nell'essere in possesso di sé, cioè nell'esser libero."[68] In sé, o immediatamente, lo spirito soggettivo è "anima o spirito naturale," oggetto dell'antropologia; per sé, o mediatamente, è coscienza, oggetto della *Fenomenologia* (che riproduce le tre sezioni coscienza, autocoscienza e ragione, della prima parte dell'opera dallo stesso titolo); e infine, "lo spirito che si determina in sé, come soggetto per sé," è oggetto della psicologia. Qui, quindi, lo spirito è "verità" dell'anima e della coscienza. Il "sapere" è la sua esistenza, ma il suo sviluppo è quello di portar fuori il sapere a "conoscere," di render "suo" quello che è in sé, quindi di esser teoretico e pratico e, come conclusione dello svolgimento, libero. Spirito teoretico e pratico, dice Hegel, "non debbono distin-

guersi come passivo ed attivo" bensí come due atteggiamenti entrambi produttivi, ma formali, dello stesso soggetto. E in effetti, il volere non è specificamente diverso dall'intelligenza; ma l'intelligenza stessa, "che si sa come ciò che determina il contenuto, — che è tanto il suo proprio, quanto è determinato come fornito di essere, — è il *volere*" (par. 468).

"Lo spirito come volere, si sa come quello che delibera da sé in sé e si riempie di sé." Esso, cioè, come volere "entra nell'attualità"; come sapere, "è sul terreno dell'universalità del concetto" e "come quello che si dà il contenuto da sé stesso, il volere è in *possesso di sé, libero* in generale": tale è "nel suo concetto determinato," il che equivale a dire, ora, che tale esso deve *farsi*. Il limite o "finità" dello spirito pratico è il suo "formalismo," l'astrazione della sua determinatezza, dalla quale esso deve liberarsi per passare, appunto in quanto spirito libero, nella sfera reale della oggettività. "La determinazione del volere *in sé* è di recare all'esistenza la libertà nel volere formale; e con ciò lo scopo dell'ultimo è di riempirsi del suo concetto, cioè di far della libertà la sua determinatezza, il suo contenuto e scopo non meno che la sua esistenza. Questo concetto, la libertà, è essenzialmente soltanto pensiero; la via del volere, per farsi spirito *oggettivo*, è il sollevarsi al volere pensante, — darsi il contenuto, che esso può avere solamente in quanto pensa sé stesso" (par. 469).

In un primo momento, quindi, lo spirito pratico è volere *formale* o immediato. Questa immediatezza esso deve portare a mediazione, quindi quel volere "formale" "può" rivolgersi al contenuto: questo però è nella determinazione "in sé" dello spirito, ed è "per noi" che ne conosciamo la tendenza, ma non è "per sé," cioè lo spirito non ne è ancora cosciente, non ha sviluppato la sua potenzialità intera. Come questo volere formale, dice Hegel, lo spirito pratico contiene "un doppio dover essere" anzitutto nel contrasto "fra la determinatezza (*Bestimmtheit*) posta dal volere contro la *immediata* determinazione (*Bestimmtsein*) [...] contro la sua *esistenza* e il suo *stato* (*Dasein und Zustand*); il che nella coscienza si svolge insieme come rapporto verso gli oggetti esterni." In secondo luogo, l'autodeterminazione immediata dello spirito pratico non è "dapprima elevata all'universalità del pensiero; la quale perciò, come costituisce *in sé* il *dover essere* contro quella [determinazione immediata] rispetto alla forma, [cosí] può co-

stituirlo rispetto al contenuto: — un contrasto che è dapprima solo per noi."[69] È ciò che abbiamo detto all'inizio di questo capoverso. La difficoltà di quest'inizio, dovuta alla necessità di raccogliere in un punto, potenzialmente, il movimento successivo, andrà sempre piú chiarendosi lungo lo svolgimento a partire dal prossimo paragrafo.

L'autodeterminazione, immediata e formale dello spirito pratico è "il sentimento pratico." Anche come tale lo spirito pratico *ha il contenuto della ragione*, ma soltanto "come *immediatamente singolo*; quindi come contenuto *naturale, accidentale e soggettivo*," il quale può tanto porsi "per sé di fronte all'universale," quanto "anche può essere in sé adeguato alla ragione." Sentimento e ragione, quindi, non sono differenti sostanzialmente, cioè quanto al contenuto, ma solo per il diverso grado di sviluppo dialettico. Hegel vi insiste nella *Annotazione* a questo par. 471: "Il *razionale*, che è nella forma della razionalità come pensato, è il contenuto medesimo che ha il sentimento pratico *buono* [che è invece ancora nella *forma* dell'immediatezza]; ma nella sua universalità e necessità, nella sua oggettività e verità." Ciò comporta però che ci sia anche un sentimento pratico *cattivo*, ed è precisamente quello che non coincide, per contenuto, con la ragione, ma le si pone di contro; ma su questo piú oltre. Hegel aggiunge poi che è stolto pensare che "nel passaggio dal sentimento al diritto e al dovere si perda di contenuto e di eccellenza: questo passaggio è, invece, ciò che solo eleva il sentimento alla sua verità." "Se i sentimenti sono di natura vera, essi son tali per la loro determinatezza, cioè pel loro contenuto; e questo è *vero* solo in quanto è in sé universale, cioè ha per sua fonte lo spirito pensante. La difficoltà per l'intelletto consiste nel liberarsi dalla separazione, che si è fatta una volta arbitrariamente tra le facoltà dell'anima, — il sentimento, lo spirito pensante, — e venire alla veduta che nell'uomo vi è solo un'*unica* ragione, nel sentimento, volere e pensiero [...]. Il sentimento però non è altro che la forma dell'individualità peculiare e immediata del soggetto, nella quale può esser posto quel contenuto, come ogni altro contenuto oggettivo, che la coscienza fa suo obietto."[70]

Osservazioni critiche diffuse su quest'argomento ci porterebbero troppo lontano; noi pensiamo, comunque, che l'istanza unitaria di Hegel, in quanto si rifiuta di dividere l'uomo in tre o quattro

"facoltà" o "gradi" spirituali, sia giusta; ed anche, che nell'uomo il sentimento sia sempre condotto dalla criterialità razionale. Ma crediamo pure che Hegel abbia ipostatizzato la ragione o lo "spirito," e non soltanto quando finisce col postulare uno spirito superindividuale, ma anche qui, nella considerazione dello spirito individuale o soggettivo, descrivendone lo sviluppo come una dialettica di forma-contenuto secondo la quale l'*unico contenuto* guadagna a sé diverse gradazioni formali, con tutte le conseguenti aporie di svalutazione della originarietà ed originalità dell'esperienza, e con tutti i vizi logici della dialettica triadica di immediatezza, estraneazione e superamento, che ne conseguono. Sono invece proprio i contenuti dell'esperienza umana ad esser molteplici e a venir diversamente illuminati e, soprattutto, *funzionalizzati*, dall'unica criterialità universale della ragione, in ordine a quella loro specificazione che non si ha se non nel momento in cui essi vengono *espressi*. Il che, naturalmente, implica una dialettica molto diversa da quella hegeliana.[71]

Il seguente paragrafo 472 determina il sentimento pratico come quello del piacevole o spiacevole, un sentimento "del tutto soggettivo e superficiale," che coincide con la relazione del bisogno con l'esistenza in un momento in cui l'autodeterminazione del sentimento pratico, ancora in sé, è "*riferita* a un'individualità esistente che si considera valida solo in adeguatezza a quella" (autodeterminazione), ossia in un momento al quale manca ancora ogni "determinatezza oggettiva." Nell'*Annotazione*, però, Hegel affronta un problema ben piú importante, e cioè quello dell'"origine del male." Il male è "l'inadeguatezza dell'*essere* rispetto al *dover essere.*" Ma questo dover essere ha molti, anzi infiniti, significati perché anche gli scopi accidentali assumono la sua forma: "rispetto ad essi, il male è solo la giustizia, che si esercita sulla nullità e vanità di quella loro immaginazione. Essi stessi sono già il male." In ciò che è morto non c'è male né dolore. "Nella vita già, ed ancor piú nello spirito, vi è questa distinzione immanente, e si ha perciò un *dover essere*; e questa negatività, soggettività, io, libertà, sono i principi del male e del dolore." E termina con un riferimento a Böhme (egli "ha concepito l'essenza dell'io come *pena* e *tormento*, e come la *fonte* della natura e dello spirito") che accresce la fosca colorazione teologica della veduta. La quale, però, è piú apparente che reale, perché non significa tanto una condanna dell'io, del sog-

getto, della libertà ecc., quanto, al contrario, una negazione dell'esistenza del male come tale, cioè come negatività irriducibile: bene e male, insomma, per Hegel, come tutti sanno, non sono dei contrapposti fissi, ma si trovano in rapporto dialettico, onde il male è tale soltanto relativamente, si pone in funzione del bene, ecc.

Mentre la prima suddivisione del titolo *Lo spirito pratico* aveva per oggetto *Il sentimento pratico*, la seconda riguarda *Gli impulsi e l'arbitrio*. Qui s'inizia il movimento per cui il volere diventa per sé, si soddisfa. "L'adeguatezza — *immediata*, *data* solamente — della determinatezza *esistente* rispetto al bisogno è, per l'*autodeterminazione* del volere, una negazione e a lei inadeguata." Essa sarà adeguata soltanto in quanto mediata, ossia posta dal volere stesso: "Affinché il volere, cioè l'unità che è *in sé* dell'universalità e della determinatezza, si soddisfi, cioè sia *per sé*, l'*adeguatezza* della sua determinazione interna e della sua esistenza deve esser posta da esso." In quanto ancora naturale, ed immediatamente identico con la sua determinatezza il volere è *impulso* ed *inclinazione* (*Trieb und Neigung*); in quanto lo spirito pratico si pone tutto in una sola fra le molte determinazioni limitate che sono in contrasto, esso è *passione* (*Leidenschaft*) (par. 473). Le passioni hanno come contenuto le stesse determinazioni dei sentimenti pratici, ed anch'esse hanno a fondamento la natura razionale dello spirito; ma in quanto appartenenti al volere ancora soggettivo e singolo, sono affette di accidentalità, ed appaiono comportarsi come particolari, come esteriori rispetto all'individuo e tra loro, e quindi secondo una necessità non libera (par. 474). La passione quindi, aggiunge Hegel nell'*Annotazione*, non è in sé né buona né cattiva, e significa solo che lo spirito s'è dato tutto ad "un unico contenuto" (felice contraddizione, per la quale in un discorso meno controllato capita a Hegel di ammettere che i contenuti sono molti: dal suo punto di vista avrebbe dovuto dire: ad un'unica "determinazione di contenuto"). E, del resto, niente di grande può esser compiuto senza passione. Quanto agli impulsi, e alla loro distinzione di buoni o cattivi, Hegel dice che, se la vera razionalità (e quindi bontà) dell'impulso non può risultare "in una considerazione della riflessione *esterna*, che presuppone determinazioni naturali *indipendenti* e impulsi *immediati*," e manca d'un principio e scopo onde possano esser regolati, quella loro "vera razionalità" è la stessa "riflessione immanente dello spirito," di "andar

oltre la loro *particolarità*, come oltre la loro *immediatezza* naturale," e di "dare al loro contenuto razionalità e oggettività, in cui esse stanno come rapporti *necessari*, *diritti* e *doveri*. Questa oggettivazione è quella che mostra cosí il loro contenuto come la loro relazione tra loro, e, in genere, la loro verità."

Il seguente paragrafo 475 presenta la conversione dell'impulso in *interesse*; si tratta, naturalmente, d'un processo di oggettivazione onde "il *soggetto* [...] è l'attività che traduce la soggettività del contenuto, che sotto tal riguardo è *scopo*, nell'oggettività, in cui il soggetto si congiunge con sé stesso. In quanto il contenuto dell'impulso è distinto come cosa da questa sua attività, la cosa, che è venuta in atto, contiene il momento dell'individualità soggettiva e della sua attività; e questo è l'*interesse*. Perciò niente viene in atto senza interesse." Come si vede, l'interesse è dedotto, anzi estratto, dal processo di oggettivazione ed autoriconquista onde il soggetto è attività. Dovremo ricordarcene quando esamineremo la concezione hegeliana della proprietà come obiettivazione o, letteralmente, *appropriazione*, questione molto complessa che esamineremo a suo luogo. Qui ci basti rilevare la tipica veduta hegeliana onde la *cosa* "viene in atto" come il contenuto dell'impulso distinto dall'attività del soggetto, quasi fissato e proiettato fuori dal processo stesso, e di nuovo in esso coinvolto in quanto la cosa "contiene il momento dell'individualità soggettiva e della sua attività." La *cosa* non è qui risolta e dissolta nelle sue proprietà come nella *Fenomenologia* e nella *Logica*, ma è finalmente la cosa dell'uomo, tale in quanto è per lui. Ma, ripetiamo, il destino di quest'accenno senza dubbio molto interessante (e che si collega poi anche con la celebre "oggettivazione" come momento della dialettica, merito di essa secondo Lukács, ecc.), dev'esser reindividuato in tema di trattazione della proprietà.

Nei successivi paragrafi 476 e 477 è presentato il momento di *riflessione* in sé del volere, che si distingue dalla particolarità degli impulsi, si pone al di sopra di essa come "soggettività semplice del pensiero," e pertanto rende mediata, "sua" questa particolarità, dandosi "individualità determinata e realtà." Cosí il volere perviene a scegliere fra le inclinazioni: esso è *arbitrio*. In quanto arbitrio (par. 478) il volere è libero per sé, riflesso in sé dalla sua immediatezza; ma in quanto il contenuto suo è ancora quello degli impulsi e delle inclinazioni, esso è *soggettivo* e *accidentale*. Ma

questa accidentalità dev'esser tolta, quindi il processo deve continuare. Esso continua, naturalmente, attraverso la "contraddizione" che è implicita nel fatto che, nella scelta, il volere si realizza "in una particolarità la quale è insieme per lui una nullità" (come nell'"attività pratica" della *Logica*); ma questo processo può "incantarsi," diremmo, come processo all'infinito nella continua sostituzione d'un oggetto della scelta all'altro, il processo onde si distrae e sopprime un'inclinazione o godimento mediante un altro, e "ci si contenta col non contentarsi." Quindi, il salto nell'universale, che è però, come sempre, presentato da Hegel come un rivelarsi dell'universalità quale "verità" del particolare. Questo universale, o meglio, questa "soddisfazione universale" che "il volere pensante fa suo scopo" è la *felicità*.

Ma in quanto la felicità "ha il suo contenuto *affermativo* solo negli impulsi" e "ad essi è affidata la decisione" di "dove" essa debba esser riposta, essa soggiace ancora al sentimento soggettivo ed al capriccio (par. 480); e inoltre, essa "è l'*universalità* del contenuto soltanto rappresentata ed astratta, la quale soltanto *deve* essere." Con ciò, però, i due momenti dell'astratta individualità dell'arbitrio, e dell'astratta universalità della rappresentazione della felicità, convergono e son pronti alla sintesi, che è "la determinatezza *universale* del volere in sé stesso, cioè il suo autodeterminarsi, la *libertà*." "L'arbitrio è, per tal guisa, il volere soltanto come soggettività pura; la quale è insieme pura e concreta, perché ha a suo contenuto e a suo scopo soltanto quella determinatezza infinita, la libertà stessa. In questa verità della sua autodeterminazione, in cui il concetto e l'oggetto sono identici, il volere è *volere realmente libero.*"

Nemmeno a farlo apposta anche la libertà scaturisce come sintesi, da un lato, dell'*arbitrio*, e dall'altro, di quella *felicità* che aveva a suo contenuto il "capriccio." Ancora una volta, ci troviamo di fronte ad una *casualità alla seconda potenza.* Anche nella sfera dello spirito soggettivo il tentativo hegeliano di superare la sfera del casuale ha portato allo stesso risultato della *Logica.* Con queste premesse Hegel si accinge a costruire l'idea universale e necessaria di Stato, culmine dell'eticità. Che questo Stato rassomigli troppo allo Stato prussiano non dipende, quindi, dall'"opportunismo" di Hegel, ma da tutte le sue premesse sistematiche; si potrà dire che, però, questo Stato poteva rassomigliare anche, in-

vece, alla repubblica nordamericana o al celeste impero. Ma, evidentemente, anche l'arbitrio ha la sua logica.

E concludiamo col riportare i conclusivi paragrafi 481 e 482 (*Lo spirito libero*) che formano la piú diretta premessa alla *Filosofia dello spirito oggettivo.*

"Lo spirito realmente libero è l'unità dello spirito teoretico e del pratico: *volere libero*, che *è per sé come volere libero*; dacché il formalismo, l'accidentalità e la limitatezza di quello, che era finora il contenuto pratico, si sono superati [cosí, almeno, Hegel confida!]. Con la soppressione della mediazione che vi è contenuta, il volere libero è l'*individualità immediata*, posta mediante sé stessa; la quale però altresí si è purificata facendosi determinazione *universale*, la libertà stessa. Questa determinazione *universale* il volere l'ha soltanto come suo oggetto e scopo; e, poiché esso si pensa e sa questo suo concetto, è *volere* come *intelligenza* libera" (par. 481).

"Lo spirito, che si sa libero e si vuole come suo oggetto, — vale a dire, che ha per iscopo e determinazione la sua essenza, — è dapprima *in genere* il volere razionale, o *in sé* l'idea; perciò è soltanto il *concetto* dello spirito assoluto. Come idea *astratta*, l'idea esiste, da capo, solo nel volere *immediato*; è il lato dell'*esistenza* della ragione, il volere *singolo* come sapere di quella sua determinazione, che costituisce il suo contenuto e scopo, e di cui esso è solamente l'attività formale. L'idea appare cosí soltanto nel volere; il quale è finito, ma è l'*attività* di svolgere l'idea e di porne il contenuto, che si svolge, come esistenza (esistenza dell'idea, e quindi *realtà*): — *è lo spirito oggettivo*" (par. 482).

Il primo dei due paragrafi che abbiamo riportati ha soprattutto, per noi, l'interesse di testimoniare testualmente, se non fosse bastato tutto lo sviluppo a dimostrarlo, che l'intenzione di Hegel era quella di purificare la sfera della prassi, sia nel dominio dell'idea, nella *Logica*, che in quello dello spirito soggettivo, qui nell'*Enciclopedia*, dal "formalismo" e dall'"accidentalità," col che dovrebbe chiudersi anche il ciclo polemico aperto con l'autodifesa del paragrafo 6. Il secondo dei due paragrafi citati è invece molto piú complesso. Anzitutto, vi troviamo un'importante determinazione sistematica: lo spirito libero è dapprima "in genere" il volere razionale o l'idea "in sé," e quindi soltanto "il concetto dello spirito assoluto." Lo spirito libero è, cioè, lo spirito assoluto stes-

so, e non c'è, per Hegel, determinazione piú alta dello spirito che quella di essere libero. Ma lo spirito libero è, dapprima, solo il *concetto* dello spirito assoluto, lo è solo *in sé*, non ancora per sé: esso deve farsi ciò che è, e questo svolgimento è quello dello spirito oggettivo, "attività di svolgere l'idea e di porne il contenuto come esistenza." Nell'*Annotazione* che segue al paragrafo Hegel, fra altre considerazioni (i greci non possedevano il concetto della libertà, introdotto dal cristianesimo) conferma quanto sopra: "L'uomo è *in sé* destinato alla somma libertà. Se nella religione come tale l'uomo sa la relazione verso lo spirito assoluto come verso la sua essenza, egli ha presente inoltre lo spirito divino anche come quello che entra nella sfera dell'*esistenza mondana*, come la sostanza dello Stato, della famiglia ecc." E soprattutto, nel successivo paragrafo 483, introduttivo alla sezione dell'*Enciclopedia* sullo *Spirito oggettivo*: "Lo spirito oggettivo è l'idea assoluta, ma solo come idea che è *in sé*; ed essendo esso perciò sul terreno della finità, la sua razionalità reale serba l'aspetto dell'apparenza esteriore" ecc.

Quest'indicazione sistematica dev'esser tenuta presente, perché proietta lo svolgimento dello spirito oggettivo al di là di esso e lo collega con lo spirito assoluto cioè con lo spirito della cultura: ed è questo uno fra i piú validi argomenti per assolvere Hegel dall'accusa di statalismo assoluto anticipatore del pangermanismo ecc. L'apertura allo spirito della cultura dovrà esser operata dalla conclusione della filosofia dello spirito oggettivo, e cioè dalla filosofia della storia; a proposito della quale, però, nascono problemi di carattere sistematico che esamineremo.

Terminato cosí questo lungo *excursus* preparatorio attraverso i domini della logica e del sistema, possiamo accingerci senz'altri indugi al nostro compito decisivo: l'esame della *Filosofia del diritto*.

Capitolo secondo

La Filosofia del diritto

1. *Razionale e reale*

La prefazione della *Filosofia del diritto*, terminata da Hegel il 25 giugno 1820, è certamente lo scritto piú celebre del filosofo, e tale fu fin dal suo primo apparire. La tempesta che suscitò nell'ambiente culturale, le critiche violentissime che si attirò, e il suo stesso destino di venir presa come il manifesto di tutto lo hegelismo, e la sua formula come il motto di questo, non derivano affatto dall'incomprensione o dalla superficialità dei lettori, ma piuttosto dal tono dello scritto stesso, la cui violenza polemica nessun pubblico si sarebbe rassegnato a subire: violenza polemica che finisce col diminuirne di molto lo stesso valore speculativo, che, a dire il vero, si raccoglie nel breve spazio di pochissime fra le diciotto pagine di cui consta lo scritto. Hegel non era certo uno scrittore tranquillo e riguardoso, tutta la sua opera è costellata di polemiche celebri; ma che uno scritto d'impegno quale la prefazione della sua ultima opera maggiore divenisse *da cima a fondo* una tirata polemica la cui violenza varca pienamente, per una intera pagina, il confine della volgarità e della bassezza, questo, nell'opera di Hegel, è certamente eccezionale, e sollecita il tentativo d'una spiegazione. Essa ci pare possa venirci offerta dalla ormai fin troppo comune veduta psicologica che spiega la violenza con l'insicurezza. Hegel sa benissimo a che cosa va incontro con la pubblicazione d'un volume che si assume il compito di *sviluppare*, e quindi di rendere inevitabilmente molto piú accessibile quella filosofia dello spirito oggettivo che, nella stesura dei secchi paragrafi senza annotazioni della prima *Enciclopedia*, nessuno s'era dato la pena di decifrare. Egli sa, anche molto bene, che cosa significhi fare una "filosofia governativa," specialmente dopo il congresso di Vienna: i primi tentativi liberali, quantunque timidi fino al '30, non mancano di impegnare almeno il giudizio degli intellettuali tedeschi. Un suo collega, odiatissimo da lui perché pare si fosse opposto alla sua chiamata a Heidelberg, vien sospeso dall'insegnamento per

ragioni politiche; pochi mesi dopo tiene un discorso ad una manifestazione studentesca liberale, e Hegel non sa resistere alla tentazione di buttarglisi addosso per dargli il calcio dell'asino: questo non è nello stile d'un grande filosofo, e Hegel *è* un grande filosofo. Quest'atteggiamento rivela, dunque, una contraddizione interna fra i risultati che Hegel vuol presentare (o deve, forse, ma di questo poi), e le diverse premesse della sua evoluzione spirituale, il radicalismo di Berna, il napoleonismo di Jena, Bamberga e Norimberga, lo stesso concetto di libertà suprema dello spirito, che significa anche che la suprema qualifica dello spirito è quella di essere libero: insomma, fra i risultati e le troppe cose che egli sente e sa di aver tradito; e non tanto, come pensa Haym, quanto a posizioni esteriori e pubbliche, ma quanto, soprattutto, a motivi interni, di autentico sviluppo personale. E non è certo cosa pacifica che la stessa persona che ha insultato Fries, e che, peggio, ha denunziato al governo un articolista che gli ha detto ciò che egli, per quegl'insulti, meritava che gli si dicesse, brindi all'anniversario della rivoluzione francese e accompagni, tacito, i suoi studenti che passano, di notte, in barca, sotto le finestre sbarrate d'un compagno imprigionato. Ancora una volta, vogliamo dire, la comune immagine d'uno Hegel filosofo dello Stato prussiano sembra inadeguata non perché, di fatto, egli non lo sia stato, ma perché non si tratta d'una faccenda semplice e priva di complesse, e certo difficilmente spiegabili ragioni.

Ma veniamo al testo (ché certo non ci piace di dire: al *nostro* testo). Dopo una pagina di comuni considerazioni introduttive incomincia subito il tono sprezzante: un vero compendio ha per oggetto l'ambito d'una scienza, considerato come compiuto, quindi "gli è particolare specialmente il raccostamento e l'ordinamento dei momenti essenziali d'un contenuto, il quale appunto è ammesso e riconosciuto da lungo tempo, come da lungo tempo quella forma ha le sue regole e i suoi modi definiti": non ci si attende questo da un'opera filosofica perché in genere si pensa che la filosofia "sia opera effimera, come la tela di Penelope, che ogni giorno era ricominciata." Ma qui, prosegue Hegel, si presuppone che il modo di conoscenza filosofico o speculativo si differenzi dagli altri, e vedere questa differenza sarà ciò che avrà il potere "di trarre la filosofia dalla ignominiosa abiezione in cui ai nostri tempi è caduta"; e ciò perché, scartate le regole della conoscenza intellettualistica,

ci si accontenta di "parlare arbitrariamente, col cuore, con la fantasia, per intuizione accidentale" o, quando diventa inevitabile usare la riflessione e i rapporti di pensiero, "si ricade inconsciamente nello sprezzato metodo dell'argomentare e del raziocinare del tutto comune." E dopo aver avvertito di aver svolto nella *Scienza della logica* "la natura della scienza speculativa," e che anche qui "l'intero, come lo sviluppo delle sue parti, poggia sullo spirito logico," onde è quest'aspetto sistematico ed unitario che l'autore vorrebbe fosse particolarmente inteso nella sua opera, ecco un'altra pagina di querimonie contro i "divulgatori di verità," sulla quale sorvoliamo. E finalmente (dopo diverse pagine di cose inutili: e il grave è che sia uno Hegel a scriverle) veniamo al concetto centrale dello scritto.

"Del resto, sul *diritto*, l'*eticità* e lo *Stato*, la *verità è altrettanto antica, quanto è enunciata e riconosciuta pubblicamente nelle pubbliche leggi, nella pubblica morale* (*Moral*) *e nella religione*. Di che mai ha bisogno questa verità, in quanto lo spirito pensante non è pago di possederla in questo modo immediato, se non anche di *intenderla* e di conquistare la forma razionale al contenuto, che è già razionale in sé stesso, affinché questo appaia giustificato per il pensiero libero; il quale non si ferma al *dato*, sia esso sostenuto dall'esterna autorità positiva dello Stato, o dal consenso degli uomini, o dall'autorità del sentimento interno e del cuore e dalla testimonianza immediatamente consenziente dello spirito, ma procede per proprio conto, e, appunto perciò, esige di sapersi unito in intimità col vero?"

Riguardo al diritto, all'eticità e allo Stato la verità è contenuta nelle pubbliche leggi, nella morale e nella religione; la verità *è in sé* nello sviluppo stesso di queste: non c'è nessun bisogno *di crearla*; ma solo c'è bisogno di *interpretarla* nella sua *forma razionale*: d'intendere pienamente perché e come ciò che è *doveva essere. Doveva*, non *dovrà*: tutta la polemica contro il dover essere, che qui, naturalmente, si riaffaccia piú violenta che mai, riguarda la *pretesa* d'un *dover essere* futuro; quanto al passato, il dover essere è semplicemente superfluo, perché il passato è stato, e nessuno può cambiarlo; quanto al presente, è come se fosse passato, perché è certamente passato rispetto alla sua *comprensione*, e in fondo, solo la comprensione è il presente stesso. Il "pensiero libero" è quello che "conquista la forma razionale al contenuto che è già razionale

in sé stesso": il che non può non significare che il pensiero è libero solo riguardo alla forma, e che la libertà hegeliana è solo una "questione di forma." Marx, naturalmente, come vedremo, non potrà non accorgersene. Hegel, per parte sua, ribatte che una tal questione di forma significa però anche che il pensiero rifiuta l'esterna autorità, il consenso, il sentimento interno, ecc., ma "procede per proprio conto" ed "esige di sapersi unito ed in intimità col vero." Sia pure, ma in questo procedere per proprio conto esso non può trovare *niente di diverso* da quanto era assicurato dall'autorità, dal consenso ecc. Il pensiero *non può scegliere*. Se questa è libertà *sostanziale*, che cosa ha di peggio la servitú? L'incoscienza, risponde Hegel. Ma allora esser libero è solo sapere... di essere schiavo.

L'animo ingenuo, prosegue Hegel, si attiene alla verità pubblicamente conosciuta; ma come questa si distinguerà dalle infinite *diverse opinioni*? È facilissimo, egli risponde, e chi se ne preoccupa è già sospetto di voler qualcosa di *diverso* (da ciò che è): perché le opinioni restano opinioni, non diventano istituzioni dello Stato. In effetti, però, "l'uomo *pensa*, e cerca nel pensiero la sua libertà e il fondamento dell'eticità"; ma anche questo rischia di diventar sospetto: "Questo diritto," egli aggiunge subito, "per quanto alto e divino sia, si converte però in torto, se soltanto questo ha valore per il pensiero e il pensiero si riconosce libero *soltanto* [cors. nostro] quando *diverga* da *ciò che è riconosciuto e accettato universalmente*, e abbia saputo crearsi qualcosa di *particolare*." Hegel evidentemente equivoca: non si tratta di un "soltanto," ma di un "anche": si tratta di sapere se il pensiero possa riconoscersi libero *anche* in ciò che diverga ecc., ed è questo che egli vuol escludere; con l'apparenza di prendersela con i velleitari inconcludenti Hegel se la prende con chiunque, in qualsiasi tempo, non faccia coincidere la propria "libertà di pensiero" con la comprensione della necessità e bontà dell'ordinamento "accettato universalmente," cioè codificato nelle istituzioni esistenti.

Ma Hegel è sempre piú esplicito: specialmente *ai nostri tempi* (e sono i tempi della Restaurazione, non dimentichiamolo), egli prosegue: "poté sembrare saldissimamente radicata, *in rapporto allo* Stato, la concezione che la libertà del pensiero e dello spirito, specialmente, si dimostri soltanto con la divergenza, anzi con l'ostilità contro ciò che è riconosciuto pubblicamente"; quindi sembra che una teoria dello Stato debba prescindere da ciò che è, che non

sia mai esistito lo Stato e tutto sia sempre da "ricominciare daccapo." Per la conoscenza della natura si ammette che essa debba partire dalla natura stessa "e che questa è *razionale in sé*, e che il sapere deve ricercare e comprendere, intendendola, questa ragione presente nella natura *reale*." Solo il mondo etico, lo Stato, la ragione "non deve godere di questa fortuna: cioè, che la ragione sia quella che, nel fatto, si è affermata come forza e potenza in questo elemento, il quale vi si mantiene e vi abita. L'universo spirituale, anzi deve essere lasciato in balia del caso e dell'arbitrio, deve essere *abbandonato* da *Dio*; sicché, secondo questo ateismo del mondo morale, il *vero* si trova *fuori* di esso, e, insieme, poiché tuttavia in esso deve essere *anche* una ragione, il vero è soltanto un problema." Ma in filosofia, e soprattutto nella filosofia politica, tutti credono di esser competenti, e del resto "la sedicente filosofia ha espressamente proclamato che *la verità stessa non può essere conosciuta*, ma il vero è ciò che ciascuno *si lascia sorgere dal cuore, dal sentimento e dall'ispirazione* intorno agli argomenti etici, cioè intorno allo Stato, al governo ed alla costituzione." Ed eccoci alla brutta pagina contro Fries: "Un condottiero di questa vanità, che si dà il nome di filosofia, il signor Fries, non si è vergognato, in una solenne occasione pubblica, di esprimere, sull'argomento dello Stato e della costituzione politica, il seguente concetto: 'nella nazione in cui domina vero spirito comune (*Gemeingeist*),[11] ad ogni affare dei pubblici negozi la *vita verrà dal disotto, dal popolo*; a ogni singola opera di istruzione del popolo e di utilità popolare si dedicheranno associazioni *vive*, riunite inviolabilmente *dal santo vincolo dell'amistà*'; e simili. È questo il principale intento della superficialità: collocare la scienza, invece che nello sviluppo del pensiero e del concetto, piú tosto nell'osservazione immediata e nell'immaginazione accidentale; far dissolvere, quindi, la ricca membratura dell'ethos in sé, che è lo Stato, l'architettonica della sua razionalità, che con la determinata distinzione delle cerchie della vita pubblica e dei suoi diritti e col rigore della misura, nella quale si regge ogni pilastro, arco e sostegno, fa nascere la forza del tutto dall'armonia delle sue parti; far dissolvere, dico, questa plastica costruzione nella pappa del 'cuore, dell'amistà e dell'ispirazione.' Col semplice rimedio casalingo di collocare nel *sentimento* ciò che è l'opera (e, invero, piú che millenaria) della ragione e del suo intelletto, è certamente risparmiata ogni fatica dell'inten-

dimento razionale e della conoscenza, governati dal concetto pensante."

Bizze filosofiche — si dirà —. Non precisamente. Se si fosse trattato solo della pappa del cuore e del sentimento, questi non sarebbero stati affari della polizia. Ma Fries "non si è vergognato," anzitutto, di parlare di una "vita" che viene dal basso, dal popolo (*von unten aus dem Volke*) e "popolo," qui, non è il concetto romantico, bensí il concetto rivoluzionario, di classe, è il "popolo che sta in basso": in termini molto moderati ("vita negli affari pubblici") Fries ha alluso alla *sovranità popolare*, e questo è precisamente un argomento di competenza della polizia. L'attacco è quindi veramente "ignobile,"[73] e Hegel ne è perfettamente cosciente.

Giunto a questo livello, lo scritto non può certo risollevarsene molto presto, e ad esso si mantiene appunto ancora per quattro pagine almeno. Quell'opinione falsamente filosofica, prosegue Hegel, spesso si rifugia sotto la protezione della religione, per "spregiare l'ordine morale o l'oggettività delle leggi" perché, di fatto, la religione "inviluppa nella semplice intuizione del sentimento la verità che nel mondo si dilata in regno organico. Ma in quanto essa è di buona lega, abbandona la forma di tale cerchia, appena esce fuori, dall'interno, nella luce dello sviluppo e della svelata ricchezza dell'idea, e porta con sé, dal suo culto interno, la venerazione per una verità e una legge che è in sé, elevata al di sopra della forma soggettiva del sentimento." Questo passo significa che, dopo Fries, è ora la volta di Schleiermacher, contro il quale Hegel parlerà ancora, nella prefazione a un libro del suo discepolo Hinrichs (si veda il nostro vol. III, libro I, cap. I). Possiamo anche leggere, in queste righe, un accenno al superamento della religione da parte della filosofia? Certamente sí, però la cosa piú importante, dato il contesto, ci sembra quella che Hegel vuole assolutamente presentare la sua filosofia, e soltanto essa, come un baluardo in difesa delle istituzioni e del benpensare, e giungere alla malvelata pretesa che essa debba essere appoggiata dal governo. Hegel, infatti, riprende la sua requisitoria: "La forma speciale di cattiva coscienza" che si rivela nella retorica dello "spirito" e della "vita" (e dove essa "manifesta il piú grande egoismo del vano orgoglio, piú ha in bocca la parola 'popolo'") ha soprattutto il "marchio" dell'"odio contro la legge." "La forma del diritto, in quanto *obbligo* e in quanto legge, è sentita da quella come *lettera morta e*

fredda e come una pastoia; giacché in essa non riconosce sé stessa, non si riconosce quindi libera in essa, perché la legge è la ragione della cosa e questa non concede al sentimento di esaltarsi alla propria singolarità." Cosí non c'è da meravigliarsi se gli "onest'uomini" s'impazientiscono a sentir parlare di scienza filosofica dello Stato, e "se i governi hanno rivolto, infine, l'attenzione a siffatta filosofia," che oggi, a differenza dell'antichità, "ha pubblica esistenza, riguardante il pubblico, particolarmente o unicamente al servizio dello Stato"; e se lo Stato ha dimostrato la sua fiducia ai dotti essa è stata spesso mal compensata, e qui la superficialità conduce alla fatuità ed alla sofistica, ai principi "i quali pongono ciò che è il diritto, *nei fini e nelle opinioni soggettive, nel sentimento soggettivo e nella convinzione individuale*; i principi, dai quali segue cosí la dissoluzione dell'eticità interna e della coscienza retta e dell'amore e del diritto fra i privati, come la distruzione dell'ordine pubblico e delle leggi dello Stato." E aggiunge subito: "Il significato, che simili fenomeni devono acquistare per i governi, non si farà forse eludere dal titolo, il quale si fonda sulla stessa fiducia accordata e sull'autorità di un ufficio, per esigere dallo Stato che garantisca e lasci dominare ciò che corrompe la fonte sostanziale dei fatti, le massime universali, e persino il disprezzo dello Stato stesso, quasi che cosí convenga." "Nell'importanza del modo e della maniera di filosofare, che dagli avvenimenti è stata restaurata presso i governi, non si può disconoscere il momento dell'appoggio e dell'aiuto, del quale lo studio della filosofia sembra essere divenuto bisognoso, per molti altri rispetti." Ma non si tratta tanto dello studio della filosofia in generale, ma piuttosto di quella filosofia che si opponga al decadimento generale di questa scienza. Hegel infatti prosegue dicendo che se la filosofia è venuta in odio generale, e con essa la stessa ragione, non pare sia piú sufficiente chiedere per essa la tolleranza e la pubblica esistenza (come, aggiunge in nota, avvenne a Roma durante l'occupazione francese, quando "un professore, richiesto di come andassero i pubblici istituti di educazione, rispose: '*on les tolère comme les bordels*'"). Il disprezzo per la filosofia è giustificato, però, dall'atteggiamento dei filosofi di cui sopra, onde la conclusione ultima, che è ciò a cui Hegel voleva arrivare: "È da considerare, quindi, come una *ventura* per la scienza, — in realtà, come si è notato, è la *necessità delle cose* che quella filosofia, che si poteva avvolgere in sé come

erudizione pedantesca, si sia posta in piú intimo rapporto con la realtà, nella quale i principi dei diritti e degli obblighi sono cosa seria, e la quale vive nella *luce* della coscienza di tali principi; e che con ciò si sia venuti *ad una aperta rottura*." Soltanto la filosofia hegeliana quindi, è garanzia contro le intemperanze soggettive ecc.

Da questo punto, però, finalmente, si deve anche dire che la prefazione alla *Filosofia del diritto* si porta al livello di dignità speculativa delle altre celebri prefazioni maggiori di Hegel. Il discorso volge verso la celebre formula della coincidenza di razionale e reale, ed anche il nostro atteggiamento critico, da questo punto (ma non prima) può considerarsi veramente di fronte ad un *testo*.

"È appunto *questa collocazione della filosofia nella realtà* a cui si riferiscono i malintesi; e io ritorno, quindi, a quel che ho notato in precedenza: che la filosofia, poiché è lo *scandaglio del razionale*, appunto perciò è la *comprensione del presente e del reale*; non la ricerca d'un al di là, che sa Dio dove dovrebbe essere, — o del quale, nel fatto, si sa ben dire dov'è, cioè nell'errore di un unilaterale e vuoto *raziocinamento*." Rifacendosi ad un luogo dell'opera, l'*Annotazione* al par. 185, Hegel aggiunge che anche la repubblica platonica, comunemente considerata "un vuoto ideale," ha "interpretato essenzialmente" la natura dell'eticità greca. "E che, allora, nella coscienza del piú profondo principio, che erompeva a un tratto in essa, il quale principio poté apparire in lei, immediatamente, soltanto quale aspirazione ancora inappagata e quindi soltanto quale pervertimento, Platone dové cercare appunto, nell'aspirazione, il rimedio contrario; ma questo, che doveva venire dall'alto, egli poté cercare dapprima in una particolare forma *esteriore* di quell'eticità, con la quale immaginava di superare quel pervertimento, e con cui ne toccava certo sul vivo il profondo *impulso*, la libera infinita personalità. Ma egli si è dimostrato grande spirito appunto perciò che il principio, intorno al quale gira l'elemento caratteristico della sua idea, è il cardine, intorno al quale ha girato [allora] l'imminente rivolgimento del mondo." Il "principio" che erompeva a un tratto nell'eticità greca è quello dello "sviluppo autonomo della particolarità" che la forma immediata di eticità "sostanziale" della polis non poté "sopportare" e ridurre entro i propri quadri (si ricordi la "Tragedia nell'etico"). Platone, quindi,

a questo principio che egli non poteva non considerare un "pervertimento" dové opporre "il rimedio contrario," cioè "il suo Stato soltanto sostanziale," escludendo la proprietà privata, la famiglia ecc. Ma nondimeno il principio della personalità autonoma "attorno al quale ha girato l'elemento caratteristico della sua idea," che condiziona, cioè, in funzione negativa, la strutturazione del suo ideale Stato, è quello stesso attorno al quale "gira l'imminente rivolgimento del mondo," cioè la rivoluzione personalistica cristiana (l'"allora" è aggiunto da Hegel in margine alla sua copia dell'opera). Da notare che un commento al passo, oltre che nel cit. paragrafo 185, *Annotazione*, si trova anche in uno scritto polemico, di autodifesa, di Hegel, e cioè nella recensione ad un volume di K. E. Schubart e L. Carganico apparsa negli "Annali berlinesi."[74]

E siamo giunti alla piú celebre frase di Hegel, messa in mezzo alla pagina come un distico: "Ciò che è razionale è reale; e ciò che è reale è razionale." Per commentarla, seguendo l'indicazione di Hegel, abbiamo dovuto scrivere tutto il capitolo precedente. Ne abbiamo tratto la singolare conclusione che il "reale" hegeliano non riesce, a dispetto di tutti gli sforzi del filosofo, a liberarsi dalla casualità. A questo punto non ci resta da aggiungere se non che proprio l'esame dell'opera che stiamo studiando deve servirci per verificare quel risultato. E cosí avremo seguito altresí il consiglio del giovane Marx nell'*Annotazione* alla sua tesi di laurea, che l'eventuale "accomodamento" d'un filosofo con le circostanze esteriori deve esser anzitutto dimostrato nel principio stesso che lo ha reso possibile. Subito dopo il testo di Hegel prosegue:

"Ogni coscienza ingenua, del pari che la filosofia, riposa in questa persuasione; e di qui appunto procede alla considerazione dell'universo *spirituale*, in quanto universo *naturale*. Se la riflessione, il sentimento, o qualsiasi aspetto assuma la coscienza soggettiva, riguarda il *presente* come *cosa vana*, lo oltrepassa e conosce di meglio, essa allora si ritrova nel vuoto; e poiché soltanto nel presente v'è realtà, essa è soltanto vanità. Se, viceversa, l'*idea* passa per essere soltanto un'idea, una rappresentazione in un'opinione, la filosofia al contrario garantisce il giudizio che nulla è reale se non l'idea. Si tratta allora di riconoscere, nell'apparenza del temporaneo e del transitorio, la sostanza che è immanente e l'eterno che è attuale. Invero, il razionale, il quale è sinonimo di idea, realizzandosi nell'esistenza esterna, si presenta in un'infinita ricchezza di

forme, fenomeni e aspetti, e circonda il suo nucleo con la scorza variegata (*seinen Kern mit der bunten Rinde*), alla quale la coscienza si sofferma dapprima e che il concetto trapassa, per trovare il polso interno e per sentirlo appunto ancora palpitante nelle forme esterne."

La filosofia, dunque, considera l'universo spirituale come universo naturale. Ciò si collega con la lagnanza, che abbiamo già visto, che solo per la vita etica non debba valere ciò che vale per la natura, e cioè che la ragione vi si affermi e vi abiti. Ma la natura è, per l'uomo, un dato; se la ragione vi abita, la ragione si riduce anch'essa a un dato; e se la vita etica e la ragione etica debbono esser intese come una vita ed una ragione data, l'uomo non ha prospettive. E del resto Hegel lo dice subito molto chiaramente, con la sua difesa, contro il futuro, d'un presente che ben presto si rivelerà, letteralmente, come *passato*. Nulla è reale se non l'idea. Senza prospettive, ciò significa — come significa infatti — immediatamente anche la reciproca: niente è ideale se non ciò che è. Nell'apparenza del temporaneo dovremmo riconoscere "l'eterno," ma l'eterno non è che il suo manifestarsi, quindi, daccapo, il transitorio: non ci sarà mai altra forma in cui lo possiamo conoscere, se non quella del transitorio, anzi *d'un* transitorio, perché ogni transitorio è soltanto sé stesso. Giunti al *sancta sanctorum* non troveremo, come nel tempio ebraico, uno spazio vuoto che offre sempre il vantaggio di poter esser riempito di qualcosa, di essere disponibile, ma lo stesso mucchio di cianfrusaglie che, per giungervi, avevamo dovuto calpestare: e sempre nella loro abietta forma, di cianfrusaglie, perché nulla è intervenuto a dar loro una forma nuova.

Marx, come abbiamo detto, ha ripreso le immagini di nucleo e scorza, ma al secondo termine ha aggiunto un aggettivo: "mistica." Egli ha quindi rovesciato il senso di queste metafore, intendendo per scorza la pretesa "idea" hegeliana, e per "nucleo" quello che per Hegel è scorza, cioè il "transitorio," le circostanze, i fatti, che Hegel, suo malgrado, rappresenta, descrive, e descrive nella loro forma autentica, cioè *alienata*. E questo, per Marx, è il paradossale merito di Hegel, di esibire le condizioni di fatto nella loro forma alienata, pur insistendo nel volerle gabellare come condizioni che incarnano l'idea. Ma di questo a suo luogo.[75]

La filosofia — prosegue Hegel — non deve occuparsi "dei rap-

porti infinitamente vari, che si formano in questa esteriorità con l'apparire dell'essenza in essa," di "questo materiale infinito" e "della sua disciplina." E come esempio adduce la raccomandazione di Platone alle balie di non star mai ferme col bambino in braccio, e il perfezionamento del passaporto di polizia col ritratto dell'individuo sospetto, proposta da Fichte. Strani esempi, in verità, perché verrebbe subito da chiedersi quale sia poi il criterio onde si distingua la fatuità di questi particolari, dalla importanza e necessità di particolari di cui si occupa la *Filosofia del diritto*, come lo stipendio del funzionario, o il canone di locazione o anche la "dignità" della corporazione. Hegel, quindi, dopo aver ricordato l'antico detto "*Hic Rhodus, hic saltus*" che nella fattispecie assume il significato che è qui, nell'attualità del reale, che la scienza dello Stato deve impegnarsi, prosegue: "Intendere *ciò che è*, è il compito della filosofia, poiché *ciò che è*, è la ragione. Del resto, per quel che si riferisce all'*individuo*, ciascuno è, senz'altro, *figlio del suo tempo*; e *anche* la filosofia è il *proprio tempo appreso col pensiero*." È una espressione cara a quelli che accreditano a Hegel uno storicismo concreto. Ma con quel che precede, e che segue, c'è ben poco da illudersi: chi può essere soltanto il *figlio*, e non anche il *padre* del proprio tempo, in realtà non ne è che un'escrescenza parassitaria; e quella filosofia che *apprende* soltanto, e non *insegna* nulla al suo tempo, finisce col trovarsi al di qua e fuori del tempo, ché il tempo camminerà certamente piú in fretta di lei, né si fermerà per avallare la sua pretesa di porsi alla fine dei tempi.

Piú oltre Hegel conferma il risultato di tutta la sua filosofia, col dire: "Riconoscere la ragione come la rosa, nella croce del presente, e quindi godere di questa — tale riconoscimento razionale è la *riconciliazione* con la realtà, che la filosofia consente a quelli, i quali hanno avvertito, una volta, l'interna *esigenza di comprendere* e di mantenere, appunto, la libertà soggettiva in ciò che è sostanziale, e, al modo stesso, di stare nella libertà soggettiva, non come in qualcosa di individuale e di accidentale, ma in qualcosa che è in sé e per sé." L'allusione al simbolo dei cavalieri di Rosa-Croce ed allo stemma di Lutero è stata oggetto di discussioni. Lasson interpreta la frase nel comune senso di tutto il testo, di riconoscere il razionale nel reale; Löwith insiste di piú sul collegamento simbolistico e su un significato storico-religioso; noi pensiamo che le due ipotesi non si escludano e che il simbolismo non sia certo estra-

neo alla citazione; ma è certamente vero che Hegel parla qui del rapporto fra razionale e reale, perché lo spiega egli stesso nella *Randbemerkung* al paragrafo 3,[76] anche se nella comprensione del reale Hegel ora sembra introdurre un certo vago ed ambiguo senso misticheggiante che finora non era emerso (se mai, per l'accenno precedente alla religione subito dopo l'attacco a Fries, sembrava piuttosto il contrario). Lo prova il termine di "riconciliazione," l'antica *Versöhnung* di Francoforte; ma estremamente ambiguo ciò diventa nel passo che segue: "È una grande ostinatezza (ostinatezza che fa onore all'uomo) non voler riconoscere nei sentimenti nulla che non sia giustificato col pensiero, — e questa ostinatezza è la caratteristica dei tempi moderni, oltre che il principio proprio del Protestantesimo. Ciò che Lutero iniziò come credenza nel sentimento e nella testimonianza dello spirito, è la cosa stessa che lo spirito, ulteriormente maturato, s'è sforzato di *comprendere nel concetto*, e cosí di emanciparsi nel presente e quindi di ritrovarsi in esso. Come è divenuto detto celebre quello che una mezza filosofia allontana da Dio — la medesima superficialità ripone la conoscenza in un'*approssimazione* alla verità — ma che la vera filosofia riconduce a Dio; cosí è lo stesso con lo Stato. Come la ragione non s'appaga dell'approssimazione, in quanto questa non è né fredda né calda ed è quindi respinta [allusione al detto dell'Apocalisse: poiché sei tiepido io ti respingerò dalla mia bocca]; tanto meno essa s'appaga della fredda disperazione, la quale ammette che, in questa vita temporale, le cose vadano assai male o al piú mediocremente, ma che, appunto in essa, nulla di meglio si può avere, e che soltanto perciò, bisogna mantenersi in pace con la realtà; una pace piú calda con essa, è quella che è assicurata dalla conoscenza." È lo stile caratteristico dell'ultimo Hegel, destinato ad inimicarsi tanto i non conformisti, che vedevano in queste dichiarazioni un ossequio non richiesto alla chiesa ed al governo, che non c'entrava per nulla con la pura speculazione, quanto i piú conseguenti ortodossi che non potevano gradire la continua mescolanza di sacro e profano che sembrava togliere al sacro gran parte della sua venerabilità, e nel profano non cessava d'introdurre l'elemento assai sospetto del "razionalismo" politico. Questo modo d'esprimersi era però gradito ad un uomo al quale Hegel teneva moltissimo, e cioè al ministro del culto e dell'istruzione Karl von Altenstein, figura, in fondo, abbastanza simpatica di spregiudicato aristocratico, alla cui

tavola, c'informa Treitschke,[77] si discuteva se il cristianesimo sarebbe durato ancora venti oppure cinquant'anni. E in definitiva, salvo che in qualche luogo della *Filosofia della religione*, l'atteggiamento di Hegel verso la religione ricordò sempre da vicino quello del Socrate del suo diario giovanile.

Ma ritorniamo al testo, per leggerne il brano conclusivo, ancora una volta uno fra i piú celebri: "Del resto, a dire anche una parola sulla *dottrina di come dev'essere il mondo*, la filosofia arriva sempre troppo tardi. *Come pensiero del mondo*, essa appare per la prima volta nel tempo, dopo che la realtà ha compiuto il suo processo di formazione ed è bell'e fatta. Questo, che il concetto insegna, la storia mostra, appunto, necessario: che, cioè, prima l'ideale appare di contro al reale, nella maturità della realtà, e poi esso costruisce questo mondo medesimo, còlto nella sostanza di esso, in forma di regno intellettuale. Quando la filosofia dipinge a chiaroscuro, allora un aspetto della vita è invecchiato, e, dal chiaroscuro, esso non si lascia ringiovanire, ma soltanto riconoscere: la nottola di Minerva inizia il suo volo sul far del crepuscolo."

Il "presente" ci si è svelato come passato. Hegel ha soltanto scambiato la funzione della filosofia *ut sic*, col destino della *propria* filosofia, la filosofia "autunnale"[78] d'un grande ciclo storico. In questo destino sta certamente il limite di essa, ma anche tutta la sua grandezza.

2. *Diritto e libertà (Introduzione)*

Se lo studio della logica dimostra la sua necessità in relazione a tutta la struttura della *Rechtsphilosophie*, ma, in particolare, al suo fondamento, che le poche pagine della prefazione che sono all'altezza del loro compito hanno stabilito, lo studio dei paragrafi dell'*Enciclopedia* dedicati allo *Spirito pratico* e allo *Spirito libero* si collega direttamente all'*Introduzione*, della quale dobbiamo ora occuparci, tenendo presenti il testo (paragrafi e *Annotazioni*) le aggiunte di Gans e le *Randbemerkungen*, ossia le osservazioni che lo stesso Hegel segnò in fogli intercalati alla sua copia dell'opera.[79]

"*La scienza filosofica del diritto*," inizia Hegel, par. 1, "ha per oggetto l'*idea del diritto*: ossia, il concetto del diritto e la sua realizzazione." Si ripresenta qui subito la sintesi di "razionale" e "reale" come "idea" del diritto. Ciò implica un nuovo metodo per

la scienza giuridica, una terza via fra il *formalismo* che si attiene ai *concetti* nel loro senso astratto e intellettualistico, cioè ai concetti che non sono in sintesi con la "realtà," e l'*empirismo*, che si attiene alla realtà senza concetto, cioè all'*accidentalità*. Nell'*Annotazione* al par. 1 Hegel precisa appunto la differenza fra i due modi d'intendere il *concetto* e ciò che ne consegue; ma sarà nei paragrafi successivi che egli dovrà impegnarsi appunto nel problema del metodo e, nelle *Annotazioni*, nella polemica contro i due suddetti metodi inadeguati. Che la scienza del diritto, in quanto è "parte della filosofia," svolga, dal concetto, l'idea, significa che essa dev'essere "spettatrice del peculiare immanente svolgimento della cosa stessa": come nella logica e nelle altre parti del sistema, non è il filosofo a costruire il suo edificio: il sistema si fa da sé svolgendo sé da sé stesso. D'altra parte, la scienza del diritto è *interna* al sistema, quindi ha, in esso, un suo punto d'origine o *di partenza*; ma, contrariamente ai due metodi suddetti, formalistico ed empiristico, che affidano l'individuazione d'un tal punto di partenza o alla generalità delle *definizioni* prime (ma non "provate") o alla descrizione delle origini empiriche delle istituzioni giuridiche e politiche, la scienza filosofica o "speculativa" del diritto ha un suo punto di partenza "che è il *risultato* e la verità di ciò che *precede* e[80] che ne costituisce la cosiddetta *dimostrazione*." La "dimostrazione" autonoma, interna, sistematica, dovuta all'autosvolgimento della cosa stessa è il carattere piú peculiare della metodologia hegeliana, ed anche qui è essa a indicare la "terza via" fra la "definizione" formalistica e l'"esplicazione" empirica. Poiché, insomma, la "cosa stessa" si dimostra da sé, ma non per la necessità apodittico-formale della propria immobile formulazione di principio, bensí nel proprio svolgersi dialettico, la "dimostrazione" d'un momento fondamentale della scienza, come qui l'*idea* del diritto (nel senso di *Naturrecht* in generale, non di primo momento dell'oggettività, s'intende), è insieme "*risultato* di ciò che precede," e sua "verità," come sempre il momento successivo è la verità, cioè l'esplicazione, l'"in sé e per sé" del momento precedente.

L'*Annotazione* al paragrafo 2 contrappone ancora una volta il metodo *filosofico* a quello formalistico-definitorio, ed a quello "positivo-empirico" che non sopporta neppure l'universalità formale della definizione. "Invece, nella conoscenza filosofica, cosa principale è la *necessità* di un concetto, ed esser divenuto il procedi-

mento, in quanto *risultato*, è la sua dimostrazione e la sua deduzione." Per il resto, quanto al rapporto fra *rappresentazione* e concetto, la prima può certo esser elevata al secondo, ma non può esser criterio di esso: ne segue una nuova tirata contro il "cuore," l'"estro" ecc., che ormai possiamo tranquillamente sorvolare.

Il seguente paragrafo 3 contiene la determinazione del diritto *positivo*. Questo termine però assume qui un significato del tutto diverso non solo da quello delle opere giovanili bernesi, ma anche, addirittura, da quello in cui era stato usato nell'*Annotazione* precedente. Qui "positivo" equivale a "reale" ed esprime appunto il lato dell'*effettualità* del diritto. Nella *Randbemerkung* al paragrafo Hegel annota, anzi, i caratteri generali di questa nuova e *positiva* positività: il sapere (l'esser conosciuto), l'esser determinato contro il sentimento, l'opinione, ecc.: onde, in definitiva, esso neppure si contrappone al negativo, ma "è positivo: è *posto, vale*."[81] Il paragrafo, invece, enumera i caratteri determinati da cui dipende l'esser positivo del diritto: "per la *forma* dall'avere efficacia in uno Stato"; e questa autorità legale è il principio della conoscenza del medesimo, la *scienza positiva del diritto*. Il *valere* del diritto, la sua "autorità legale" è la *ratio cognoscendi* di esso. Formalmente, ha detto Hegel: l'autorità legale è il valere *di fatto* del diritto, il suo *esser positivo*. Che l'"esser positivo" del diritto sia il "principio della conoscenza" dell'"esser positivo del diritto" è, evidentemente, una tautologia; ma, lo sappiamo, quando Hegel parla di aspetti "formali" si riduce molto spesso sotto la protezione della incontrovertibilità della tautologia. Però qui c'è un secondo aspetto, anch'esso caratteristico del procedimento hegeliano. Come abbiamo notato, il "valere" del diritto, come "*gesetzliche Autorität*" è un elemento *di fatto*. Ora, Hegel non solo vuol dire che un diritto positivo che non vale in nessun luogo non è un diritto positivo, ma in tal modo *converte l'elemento di fatto* in un elemento *formale*, come, in generale, sempre, per lui, la determinatezza fattuale è formalità astratta. A questo punto ci troviamo ancora in un dominio troppo generale per poter misurare le conseguenze d'un simile procedimento, che presto ci appariranno in tutta la loro gravità, che consiste nel rivestire d'una *necessità* "concreta," empiriche determinazioni arbitrariamente scelte, ossia, per esprimerci hegelianamente, nello scambio dell'*accidentalità* in necessità *concreta* attraverso il falso medio della "formalità astratta." Ma di questo a suo luogo.

Dal punto di vista del contenuto, prosegue Hegel, il diritto riceve la sua positività 1) "dal particolare *carattere nazionale* di un popolo, dal grado del suo svolgimento *storico* e dalla connessione di tutti i rapporti, che sono pertinenti alla *necessità naturale*"; 2) "dalla necessità, per cui un sistema di diritto legale deve contenere l'*applicazione* del concetto universale alla natura particolare (*che si dà dal di fuori*) degli oggetti e dei casi — applicazione che non è piú pensiero speculativo e svolgimento del concetto, ma assunzione dell'intelletto"; 3) "dalle determinazioni *ultime* richieste nella realtà per la *decisione*." Quanto al primo elemento, Hegel tratterà ora a lungo nella *Anmerkung* del rapporto fra il diritto e le scienze storiche. Quanto al secondo, noteremo che ciò che è speculativo è *la necessità onde* l'universale si applica al particolare, ma non piú l'applicazione determinata. In pratica, però, come abbiamo già notato, Hegel non si comporterà equamente verso tutte le applicazioni determinate, ma alcune continuerà a considerare "assunzioni dell'intelletto" estranee alla speculazione, mentre ad altre accorderà il privilegio della "necessità" ideale, cioè concreta, pur trattandosi di *casualità* non meno contingenti. Infine, riguardo al terzo elemento non possiamo che promettere al lettore di mostrargli in concreto di che cosa si tratterà, e quali abissi di arbitrio si spalancheranno ad inghiottire tutta la "necessità" di questo momento risolutivo: cose, del resto, viste acutissimamente da Marx a proposito della monarchia ereditaria, della deduzione delle classi e delle rappresentanze ecc.

L'*Annotazione* al paragrafo 3, molto lunga, si occupa principalmente dell'"elemento storico nel diritto positivo," impegnandosi alla fine in una polemica contro la nascente scuola storica del diritto nella persona del suo fondatore, Gustav Hugo. "Il Montesquieu," dice Hegel, "ha indicato la vera veduta storica, il legittimo punto di vista filosofico, col considerare la legislazione in generale e le sue particolari determinazioni non isolatamente e astrattamente, ma, invece, come momento dipendente da *una* totalità, in connessione con tutte le altre determinazioni che costituiscono il carattere di una nazione e di un periodo; in tale connessione, esse acquistano il loro genuino significato, come, con tal mezzo, la loro giustificazione." La fatica "puramente storica" di "considerare il *fenomenico* presentarsi *nel tempo* e lo sviluppo delle *individuazioni* giuridiche" ha, nella propria sfera, il suo merito, ma resta fuo-

ri del rapporto con la trattazione filosofica, perché essa non giunge allo "sviluppo del concetto" ed alla "giustificazione *efficace in sé e per sé.*" "Un precetto giuridico può *lasciarsi mostrare*, per le *circostanze* e per le *esistenti* istituzioni giuridiche, come pienamente *fondato e conseguente*, ed esser tuttavia in sé e per sé non giuridico e irrazionale." E ove i precetti siano razionali, altro è il dimostrarlo per via del concetto, altro "esporre la storicità della loro apparizione, le circostanze, i casi, i bisogni e gli avvenimenti che ne hanno prodotto l'affermazione." Questo spiegare o intendere (*Begreifen*) non tocca affatto il concetto della cosa: e cosí si parla di "concetti" giuridici mentre bisognerebbe piuttosto parlare di *precetti*. E d'altra parte, "alla giustificazione storica, quando scambia la nascita esteriore con la nascita del concetto, avviene di fare allora, inconsciamente, il contrario di ciò che si propone. Se l'origine di un istituto si mostra, sotto le sue determinate circostanze, pienamente conforme allo scopo e necessaria, e quindi è adempiuto a ciò che il punto di vista storico esige; quando ciò debba valer come giustificazione generale della cosa stessa, segue, anzi, il contrario; che, cioè, poiché tali circostanze non esistono piú, perciò l'istituto ha, piuttosto, perduto il suo significato e il suo diritto."[82] Possiamo sorvolare il resto dell'*Annotazione*, che contiene una discussione della disputa sulle XII Tavole contenuta nelle *Notti Attiche* di Aulo Gellio, ma dobbiamo soffermarci per un momento sul testo che abbiamo citato. Hegel, dunque, vuol *distinguere* la conoscenza filosofica, "speculativa" del diritto positivo, che giudica gli elementi di questo — per es., una istituzione — secondo il "concetto della cosa," dalla conoscenza storica che si limita a spiegarne le circostanze, e che quando, da queste, inferisce giudizi *di valore*, finisce col contraddirsi. Hegel, come abbiamo detto, pensa, anzi espressamente cita, la scuola storica del diritto, che appunto passava dalla *spiegazione* storica (essa stessa non esente dalla tendenziosità) alla *giustificazione* non soltanto storica, ma anche politica. Siamo, dunque, di fronte ad un aspetto del romanticismo reazionario (a parte alcuni meriti che il movimento poté avere in sede di tecnica della ricerca storica, naturalmente). Contro *questa* specie di storicismo, Hegel *ha ragione*, e infatti la considerazione conclusiva, che quando la storia dimostra l'opportunità d'una istituzione in date circostanze, e quelle circostanze sono cessate, ciò non depone in favore della conservazione di quella istituzione, ma in favore

della sua abolizione, è una delle cose migliori della *Filosofia del diritto*, insieme, come vedremo, alla critica contro Haller. La spiegazione storica, dunque, non contiene in sé *giudizi di valore.* Ma quale sarà la determinazione, l'attività che potrà fornirne il criterio? Hegel risponde: la considerazione filosofica o "speculativa." Siamo di fronte al piú grave problema di metodologia storica e di etica, insieme, anzi, al problema stesso del rapporto fra l'etica e la considerazione storica. Fino a Hegel, il problema aveva avuto due soluzioni: l'una, empiristico-conservatrice, che culmina appunto nello storicismo romantico reazionario; l'altra, la soluzione illuministica, che *contrapponeva* una *deontologia razionale* astratta, alla giustificazione dell'esistente in quanto tale: le istituzioni si giudicano in base alla loro corrispondenza al *dover essere*, sul quale legifera la ragion pratica (si giunga o meno alla formulazione kantiana). Hegel rifiuta entrambe le soluzioni, e *vorrebbe* proporne una terza. Se ci riuscisse, avrebbe risolto il problema. Ma una sintesi dovrebbe tener conto del lato positivo di entrambe, da un lato della fattualità determinata dell'indagine storica, di ciò che la storia c'insegna, dall'altro, del momento *attivo, condizionante*, della risposta umana alle condizioni, che il "dover essere" illuministico proponeva, ma lasciava astratto appunto per il suo distacco dall'altro elemento. La terza via, proposta da Hegel, invece, vuol essere autonoma da entrambe quelle istanze, non le sintetizza, ma le nega entrambe, affidando tutta la forza risolutiva alla considerazione "speculativa," resa autonoma, ma non identificata col formalismo illuministico del dover essere, bensí già comprendente in sé, apriori, per definizione, la sintesi di razionale e reale. Hegel antepone la sintesi ai momenti da sintetizzare. Ma non già inavvertitamente, bensí coscientemente, vuol farlo: la sintesi, egli dice, è il *prius*, e se non la presupponiamo non la raggiungeremo mai, perché essa potrà solo raggiungersi da sé, per mezzo del suo autosvolgimento. In questo autosvolgimento la realtà è un momento interno alla razionalità, perché l'idea *si raggiunge* come tale passando attraverso le determinazioni della realtà, *estraniandosi* nella realtà, una volta nella sfera della logica (*Logica dell'essenza*), un'altra in quella della natura, e ora in quella del diritto e dello Stato. Il razionale s'incarna nel reale. Ma per parte sua, il reale resta sempre quello che è: niente *deve* o *può* modificarlo. Hegel, quindi, quando se la prende con la Scuola storica non lo fa perché questa sanzioni l'esi-

stente, ma perché, secondo lui, lo fa male, lo fa per ragioni contingenti, non sa trovare per il reale, una giustificazione "speculativa."

D'altra parte, la stessa conclusione hegeliana riguardo agli istituti che la storia rivela ormai inutili, è una felice contraddizione a tutta la *Filosofia del diritto*, perché dimostra che ci dev'essere pur sempre un criterio che mi imponga di ritener superflui e *di abolire* quegli istituti che si giustificavano solo in circostanze diverse, e, in secondo luogo, che questo criterio è esso stesso, a sua volta, condizionato dall'osservazione delle circostanze che son mutate: che, insomma, la considerazione storica dev'essere organicamente connessa con l'attività trasformatrice delle condizioni. Connessione che però non potrà esser attuata legittimamente (e non solo estrinsecamente) fino a quando non si giungerà a vedere che la stessa considerazione storica già ci presenta, come un dato d'esperienza, l'attività trasformatrice dell'uomo: fino a che, per esprimerci in termini filosofici, il dover essere dell'uomo non sarà esso stesso concretamente dimostrato come il suo essere stesso. Ma questa sintesi sarà raggiunta soltanto da Marx.

Dopo aver determinato, nel paragrafo 4 il *terreno* del diritto come quello della "spiritualità," ed il suo punto di partenza come quello della "volontà libera," ricollegandosi con ciò alla trattazione dell'*Enciclopedia*, espressamente richiamata nell'*Annotazione*, Hegel passa, nei successivi paragrafi 5, 6 e 7, a tracciare una dialettica generale di ciò che è implicito o "contenuto" nel volere, e cioè: 1) l'elemento "della pura *indeterminatezza*, o della pura riflessione dell'io in sé, nella quale è risoluta ogni limitazione, ogni contenuto, esistente immediatamente per natura bisogni appetiti e impulsi o dato e determinato per mezzo di che che sia; contiene, cioè, l'illimitata infinità dell'*assoluta astrazione o universalità*, il *puro pensamento* di sé stesso." 2) "L'io è specialmente il trapasso dall'indistinta indeterminazione alla *distinzione*, alla *determinazione* e a *porre* una determinatezza in quanto contenuto e oggetto; — sia poi questo contenuto, dato dalla natura o prodotto dal concetto dello spirito. Con questo porre sé stesso come determinato *l'io entra nell'esistenza* in generale — momento assoluto della *finità*, o *individuazione*, dell'io." 3) "La volontà è l'unità di questi due momenti; — la *particolarità*, riflessa in sé e quindi riportata all'*universalità*: — *individualità*; l'*autodeterminazione* dell'io di porsi nell'Uno, come negatività di sé stesso, in quanto cioè *determinato*,

limitato; e di restare in sé, cioè nella propria *identità con sé* e nella propria universalità, e di coincidere, nella determinazione, soltanto con sé stesso. — L'io si determina, in quanto è rapporto della negatività con sé stessa; in quanto *tale rapporto con sé*, è, del pari, indifferente, di fronte a questa determinatezza, la conosce in quanto sua e *ideale*, in quanto semplice *possibilità*, dalla quale non è vincolato, ma nella quale è, soltanto perché si pone nella medesima. Questo è la *libertà* del volere, la quale costituisce, cosí, il suo concetto o sostanzialità, la sua gravità, cosí come la gravità costituisce la sostanzialità del corpo."[83]

Hegel ha determinato i momenti interni della *volontà*, e ne ha concluso che essa è, in sé e per sé, *libertà*, come negazione della negazione della sua pura indeterminatezza. Questo paragrafo, quindi, si richiama direttamente al paragrafo 469 dell'*Enciclopedia*, nel quale parimenti era stata tracciata la dialettica generalissima dello *spirito pratico*. Ora, però, la stessa libertà, risultato della dialettica della *volontà*, ossia la *volontà libera*, dev'essere dialettizzata a sua volta. Perciò, dopo aver ripreso nei paragrafi 8 e 9 la considerazione della volontà secondo i momenti della forma e del contenuto, approssimativamente come nel paragrafo 470 dell'*Enciclopedia*,[84] egli traccia, nei paragrafi 10-20, la dialettica della *volontà libera* secondo i momenti dell'immediatezza (stimoli e desideri), della mediazione (decisione e arbitrio) e finalmente della felicità, per concludere con la *Aufhebung* sintetica, la volontà libera in sé e per sé, la "vera idea." È sostanzialmente la dialettica che abbiamo studiato nell'*Enciclopedia*, con qualche variazione irrilevante (gli "impulsi" spostati, piú coerentemente, nel primo momento anziché nel secondo), e con l'unica variazione piú sensibile di non presentare la "felicità" come sintesi dei due precedenti momenti, ma come una specie di transizione (consistente nel "portare l'universalità formale" nella "materia presente," cioè negli impulsi e nell'arbitrio) al vero terzo momento che è quello della *libertà*. Si tratta d'una variazione sistematica, dovuta al fatto che nell'*Enciclopedia* lo spirito libero è sintesi di spirito teoretico e pratico, all'interno del quale si muove la dialettica di passioni, arbitrio e, occorrendo un terzo elemento, felicità, mentre qui la dialettica è un movimento della volontà libera in sé, impulsi; per sé, arbitrio; e in sé e per sé, libertà piena o "vera idea." Apparentemente ciò ha il vantaggio di evitare quella conseguenza da noi notata riguardo all'*Enciclopedia*

di far apparire la libertà come sintesi di... arbitrio e capriccio (perché il "capriccio" era il "contenuto" della felicità); ma solo apparentemente, perché qui essa è sintesi di impulsi e arbitrio, quindi, ugualmente di due casualità. Comunque, però, questa dialettica e quella dell'*Enciclopedia* concordano nel presentare la dialettica della libertà secondo i momenti dell'*indeterminatezza, determinazione* e *autodeterminazione*: il che sarebbe certamente giusto, se in questi momenti fosse rispettata la concreta eterogeneità del rapporto determinazione-autodeterminazione e non si pensasse invece, come in sostanza fa Hegel, l'autodeterminazione come idealmente precedente a tutta l'articolazione della libertà, che è essa a *porre*, non ad *incontrare*, le determinatezze; onde la stessa autodeterminazione appare alla fine un puro gioco della libertà con sé stessa.

Nell'*Annotazione* al paragrafo 21 Hegel ritorna sulla identificazione di volontà libera e *pensiero*, che già abbiamo visto nell'*Enciclopedia* e sui cui, come sappiamo, si basa anche l'interpretazione hegeliana di Rousseau: "Questo risolvere, però, e questo innalzare all'universale [del terzo momento, la libertà piena] è ciò che si chiama attività del *pensiero*. L'autocoscienza purifica e innalza il suo oggetto, contenuto e fine, sino a questa universalità; lo rende *pensiero, che si* attua nella volontà. Questo è *il punto, nel quale è chiaro* che soltanto come *intelligenza* pensante la volontà è vera volontà libera. Lo schiavo non conosce la sua essenza, la sua infinità, la sua libertà, egli non si conosce come essenza; — ed egli non sa ciò che è, egli non si pensa. Tale autocoscienza, che si comprende mediante il pensiero in quanto essenza, e appunto perciò abbandona il contingente e il falso, costituisce il principio del diritto, della moralità e di ogni eticità."[85] Ora, la presa di coscienza della propria schiavitú, e in quanto tale, cioè in quanto condizione ingiusta, è certamente una delle condizioni della liberazione; ma Hegel, qui come nella *Fenomenologia*, mostra di caricare una tal presa di coscienza della funzione assolutamente e definitivamente liberatrice; il che, evidentemente, è un'illusione idealistica. È vero che lo schiavo orientale che accettava la propria schiavitú, che non sapeva di aver diritto alla libertà, in pratica non aveva questo diritto, che non era stato affermato da nessuno; ma è anche vero che lo schiavo d'un'epoca storica piú avanzata, che seppe di aver diritto alla libertà, non poté affermare il suo diritto con la semplice *presa di coscienza*, fino a che, per iniziativa sua o altrui, non furono create

le condizioni obiettive della liberazione, fosse pure per mezzo d'una rivolta servile. Il carattere di autodeterminazione come interiorità autonoma della libertà viene ancora affermato da Hegel nel successivo paragrafo 22: "La volontà che è in sé e per sé è *veramente* infinita, poiché il suo oggetto è essa stessa; quindi, il medesimo non è per essa un'*altra cosa*, né un *limite*, ma è, anzi, soltanto essa stessa, ritornata in sé." La volontà, quindi, non è solo *potenza*, possibilità, ma "il *realmente infinito* (*infinitum actu*), poiché l'esistenza del concetto o la sua oggettiva esteriorità, è l'interiorità stessa." Come si rileva anche dall'*Annotazione*, Hegel vuole qui ancora una volta eliminare il progresso all'infinito che deriverebbe dal considerare la volontà solo come "disposizione," e sostituire la "vera infinità" del concetto alla cattiva infinità dell'intelletto. In quanto solo in una siffatta libertà, egli prosegue nel paragrafo 23, la volontà "non si riferisce che a sé stessa," soltanto ora "ogni rapporto di dipendenza [...] cade." Cosí, "essa è vera, o, piuttosto, è la *verità* stessa, poiché la sua determinazione consiste nell'essere nella sua *esistenza*, cioè di fronte a sé stessa; il che è il suo concetto; ovvero il concetto puro ha, per suo fine e realtà, l'intuizione di sé stesso."

Di qui Hegel passa a determinare i caratteri soggettivo ed oggettivo della volontà. Il primo è dato dalla pura unità dell'autocoscienza con sé, dall'arbitrio, e infine dalla sua unilateralità, in quanto il voluto "è solamente un contenuto appartenente all'autocoscienza ed è un fine inattuato." Piú interessante, per noi, la determinazione dell'oggettività. La volontà è, da questo punto di vista 1) semplicemente oggettiva, "in quanto ha per sua determinazione sé stessa e in tal modo è conforme al suo concetto ed è vera." 2) è "immersa nel suo oggetto, o nel suo stato," "in quanto *priva della forma infinita* dell'autocoscienza" (volontà infantile o schiava, superstiziosa ecc.). 3) "*L'oggettività* è, infine, la forma unilaterale, in antitesi alla determinazione soggettiva della volontà, quindi è l'immediatezza dell'esistenza, in quanto esistenza *esteriore*; la volontà diviene *oggettiva*, in tal senso, solamente coll'attuazione dei suoi fini." La sintesi di soggettività e oggettività della volontà in quanto concetto astratto, ossia come sintesi ancora pensata (non attuata) è "*la volontà libera che vuole la volontà libera.*" Il momento dell'attività, invece, che è "fuori del modo formale della coscienza [...], in cui l'oggettività è soltanto in quanto realtà immediata," è

"lo *svolgimento essenziale* del contenuto sostanziale dell'idea" nel quale "il concetto costituisce l'idea, *anzitutto essa stessa astratta*, a totalità del suo sistema."

Finalmente, l'attuazione concreta, o nell'"esistenza": "Una esistenza in generale, che sia *esistenza* della *volontà libera* è *il diritto*. Esso, quindi, è in generale, la libertà in quanto idea" (paragrafo 29). Siamo di fronte alla definizione hegeliana del diritto in generale (non del diritto *astratto*, oggetto della prima parte dell'opera). Il paragrafo ha un'*Annotazione* molto importante che dobbiamo esaminare. Hegel dice: "La determinazione di Kant (Kant, *Rechtslehre, Einleit.*[86]), e anche generalmente accolta, nella quale 'la *limitazione* della mia libertà o del mio *arbitrio*, per cui esso possa coesistere con l'arbitrio di ciascuno, secondo una legge universale,' è il momento principale, in parte contiene soltanto una determinazione *negativa*, quella della limitazione; in parte, l'elemento positivo, la legge universale o cosí detta razionale, la coincidenza dell'arbitrio dell'uno con l'arbitrio dell'altro, va a finire nella nota identità formale e nel principio di contraddizione." La proposizione kantiana, specialmente nella forma in cui Hegel la riferisce, è la definizione del diritto data dal liberalismo classico. Che essa, nel suo momento positivo, si riduca "all'identità formale della non-contraddizione" è, come sappiamo dall'*Articolo sul diritto naturale*, uno dei punti capitali della critica di Hegel contro il legalitarismo ed il moralismo kantiano. Ma Hegel prosegue: "La citata definizione del diritto contiene l'opinione, diffusa particolarmente dopo Rousseau, secondo la quale il volere deve essere fondamento sostanziale e primo principio, non in quanto è razionale in sé e per sé, lo spirito, non in quanto spirito *vero*, ma in quanto individualità *particolare*, in quanto volontà *del singolo nel suo particolare arbitrio* [cors. nostro]. Secondo tale principio, una volta accolto, il razionale certamente può apparire soltanto come limitativo per questa libertà; del pari, non come razionalità immanente, ma soltanto come universale esterno, formale. Del pari quella veduta è sprovvista di ogni pensiero speculativo, ed è rigettata dal concetto filosofico, in quanto essa ha prodotto, nei cervelli e nella realtà, fenomeni, la cui orribilità ha un parallelo soltanto nella superficialità del pensiero, sulla quale essi si fondavano."

L'annotazione, come si vede, sollecita diverse precisazioni, necessarie soprattutto perché c'è il caso che anche questa professio-

ne hegeliana di antiliberalismo venga presa per una "critica del moralismo borghese" o simili. I fenomeni "la cui orribilità" ecc., come indica anche Messineo, son quelli della rivoluzione francese. Ora, è anzitutto vero che Rousseau, o comunque quelli che a lui si rifacevano per compiere la rivoluzione, assumessero il volere come fondamento sostanziale "in quanto volontà del singolo nel suo particolare arbitrio"? Naturalmente questo non è vero affatto, e Hegel ha dimenticato qui "la volontà cioè il pensiero," merito di Rousseau, il suo proprio "radicalismo" bernese e i brindisi. La "volontà "roussoiana e dei rivoluzionari, come tutti sanno e, quel ch'è peggio, come Hegel è il primo a sapere, è la *volontà generale* e non l'arbitrio individuale. Essa è precisamente il razionale in sé e per sé, ma non nel significato hegeliano, d'un razionale tanto aprioristico da non potersi dare come contenuto che il reale esistente, bensí d'un razionale che rovescia (sia pure parzialmente, cioè soltanto in funzione d'una emancipazione *politica* e non anche sociale e quindi integralmente umana, ma questo non è certo Hegel ad avere il diritto, e neppure, del resto, l'intenzione, di obiettarlo) le condizioni esistenti e sostituisce all'antico regime la democrazia borghese moderna. Un tal "razionale," di conseguenza, non è affatto "soltanto limitativo," appunto perché instaura positivamente nuove condizioni. Ma già lo sappiamo: la rivoluzione francese è "libertà assoluta," negativa, e le sue istituzioni sono "impossibili" (*Fenomenologia*). Questo testo hegeliano è uno dei peggiori di tutta l'opera, perché Hegel vi appare palesemente in mala fede: e certo senza la giustificazione d'un qualsiasi umanitarismo, perché le "orribilità," cioè gli eccessi, della rivoluzione (che del resto la piú recente critica storica ha saputo ridimensionare, e dei quali, soprattutto, incomincia a saper distribuire molto piú equamente le responsabilità) non sono certo piú "orribili" di quella "guerra fra gli Stati" di fronte alla quale Hegel s'inchina come a movente dello sviluppo storico.

Prima di concludere sull'introduzione ci restano ancora tre paragrafi: l'uno che distingue i diversi momenti del diritto in generale secondo il loro ordine nello sviluppo dialettico, e gli altri due sul metodo della trattazione. "Il diritto è *qualcosa di sacro in genere*," dice il paragrafo 30, "unicamente perché è l'esistenza del concetto assoluto, della libertà autocosciente. Ma il *formalismo* del diritto (e di conseguenza del dovere) nasce dalla differenza dello

svolgimento del concetto di libertà." E cosí, di fronte al diritto piú astratto (primo momento dello sviluppo) gli altri momenti, come piú concreti, "in sé piú ricchi e veramente universali, hanno, appunto perciò, anche un piú alto diritto." Nell'*Annotazione* Hegel aggiunge che "ogni grado dello svolgimento dell'idea della libertà ha il suo proprio peculiare diritto," proprio perché ciascuno è "l'esistenza della libertà" in una particolare determinazione. In questo senso, e cioè in rapporto alla "moralità" ed all'eticità, lo stesso termine di "diritto" acquista il significato specifico (fondato appunto in questo paragrafo) di "primo, formale diritto della mia personalità astratta." I diversi gradi dell'esistenza della libertà, aggiunge Hegel, in quanto hanno ciascuno il "proprio diritto," possono anche entrare in conflitto; "ma la collisione contiene, insieme, quest'altro momento; di essere limitata e, quindi, anche, che l'un diritto è subordinato all'altro; soltanto il diritto dello spirito del mondo è l'illimitatamente assoluto."[87]

La distinzione dei tre "gradi di svolgimento dell'idea della libertà" è il punto d'arrivo di tutta la filosofia etico-giuridica di Hegel. Noi, che ne abbiamo seguito tutte le tappe, possiamo misurare l'ampiezza e la portata di questo sviluppo, ma, ancor piú, intravedere il loro sfondo storico, che qui, nella presentazione astrattamente teoretica, sembra aver perduto ogni vivezza di colori. Riconosceremo allora nella "eticità" il piú antico dei motivi della filosofia pratica di Hegel, quella filosofia dell'ethos, cioè del costume, che aveva diretto le sue riflessioni giovanili sulla religione popolare, sulla storia della successione dello spirito cristiano allo spirito ellenico e, finalmente, che sembrava essersi definitivamente consolidata nell'organicismo politico di *Libertà e destino* e della *Verfassung Deutschlands*; quest'ideale, nella *Fenomenologia*, s'era di nuovo proiettato nella forma dell'eticità originaria della polis senza piú ritornare dopo l'estraneazione della civiltà moderna; dalla quale la coscienza trapassava alla "nuova terra" della filosofia kantiana e romantica, e poi di quella "religione" che comprende in sé, in sostanza, le due prime sfere dello spirito assoluto, e finalmente nella sfera suprema del sapere assoluto, senza piú ritrovare né lo Stato né la sua eticità. Noi abbiamo anche seguito le discussioni degli interpreti al riguardo, la tesi di Rosenzweig che per primo ha notato questa assenza della eticità mediata nella *Fenomenologia*, e le obiezioni dei suoi avversari, che hanno

cercato di ritrovare, in quest'opera, lo Stato e l'eticità, magari nella figura di Napoleone che sarebbe poi adombrata dalla figura fenomenologica dello "spirito coscienzioso." Ma giunti a questo punto, noi possiamo ipotizzare una soluzione piú plausibile di questo problema ermeneutico, che da un lato eviti di riscontrare nello sviluppo del pensiero politico di Hegel giri troppo tortuosi, ma dall'altro non corra il rischio di forzare i testi. La *Fenomenologia*, come sappiamo, è stata concepita ed eseguita da Hegel come un'introduzione alla scienza speculativa; il sistema doveva seguire, e infatti Hegel ha incominciato a stenderlo con la *Scienza della logica.* Mentre scrive la *Fenomenologia* Hegel non scrive affatto il sistema, bensí descrive il viaggio della coscienza verso il sapere filosofico. La suprema forma di eticità, alla quale Hegel non ha mai rinunciato, non è affatto necessario che vi compaia, anzi, si può anche credere che Hegel abbia pensato che essa *non dovesse* comparirvi, ma dovesse, appunto, seguire la parte, diciamo, teoretica del sistema e neppure immediatamente, ma dopo una prima estraneazione dell'idea nella natura. In effetti, lo schema logo-natura-spirito è stato pensato da Hegel proprio a Jena, prima della *Fenomenologia*, e subito dopo esso è stato ripreso nella *Propedeutica*: la *Fenomenologia*, nata dall'esigenza di dare la prova autonoma del sistema, di far nascere il sistema come una conclusione dello sviluppo della coscienza, rappresenta il momento d'un'esperienza del tutto *eccezionale*, e sembra che in essa Hegel abbia voluto e dovuto raccogliere proprio tutti quei temi che nella rigorosa struttura organica del sistema non potevano trovar posto. Chi ha visto questa posizione eccezionale della *Fenomenologia* è stato, come sappiamo, De' Negri, al quale essa è sembrata porsi *alla fine* del sistema per la presenza ivi innegabile di quegli elementi di contenuto che poi ritornano nelle *Lezioni*. Ma le *Lezioni*, invero, non sono fuori il sistema, perché ne sviluppano l'ultima parte, e la loro rassomiglianza con la *Fenomenologia* è una questione di contenuti, non di forma; onde, a non aver paura delle espressioni apparentemente paradossali, si dovrà dire che essa non è "*l'ultima opera*," bensí, piuttosto, la "prima opera di Hegel," proprio perché raccoglie tutte le esperienze che precedono sia storicamente, che formalmente, cioè teoreticamente, il sistema stesso. L'eticità, dunque, rappresenta il motivo piú antico, organicistico, del pensiero politico di Hegel, che, però, *è reintrodot-*

to nel sistema dopo la mediazione della Logica. Sembra, insomma, che l'organicismo, la filosofia hegeliana dell'ethos, abbia deposto nella *Fenomenologia* tutti i suoi motivi asistematici, abbia assunto nella *Logica* la sua veste *speculativa*, sí da potersi presentare alla fine della sezione sullo Spirito oggettivo, in questa fòrma rigorosamente astratta, che ha abbandonato perfino quell'articolazione che era stata uno dei motivi piú costanti della speculazione hegeliana sull'eticità e la sua storia, e cioè la distinzione fra un'eticità *immediata* (ellenica) e un'eticità *mediata* (moderna, o cristiano-germanica). Nella *Filosofia del diritto* l'eticità si articola teoricamente: qualsiasi residuo d'una sua articolazione storica sembra scomparso. L'articolazione storica si ripropone subito dopo, nella *Filosofia della storia*, e ciò non contrasta con quanto abbiamo detto, ma lo conferma in pieno, se si pensa al valore sistematico della scienza speculativa onde la sostanzialità segue la soggettività, l'essenza segue l'essere, *lo sviluppo segue il risultato*: le forme storiche della eticità possono soltanto seguire la fondazione compiuta di essa. Paradossalmente, l'antichità orientale *segue* lo Stato prussiano, che è lo Stato nella sua idealità razionale-reale e che pertanto, idealmente, precede ogni forma di Stato possibile. Nel mondo cristiano-germanico, conclusivo della storia del mondo, lo spirito non farà che riconoscere la forma assiologicamente originaria della propria oggettività, e sarà pronto a divenire Spirito assoluto.

Piú complessi e difficili i precedenti, nella storia dello sviluppo di Hegel, delle due "sfere" del *diritto* e della *moralità*, e il vero problema è ora quello del rapporto fra questi elementi, non quello del rapporto fra moralità ed eticità, che certo assume un significato piú ampio, ma da noi già risolto. Infatti, la distinzione fra moralità ed eticità, nel pensiero di Hegel, è molto piú antica di quanto sembri, perché essa risale addirittura allo scritto di Tubinga, e in generale a quella che nei primi scritti giovanili, di Tubinga, appunto, e di Berna, noi abbiamo visto essere la compresenza di due motivi paralleli, contrastanti all'interno dell'evoluzione hegeliana, dell'etica illuministico-kantiana e dell'etica organicistica. Ciò che manca, invece, allora, è una distinzione fra *moralità* e *diritto* che subentra, a nostro avviso, a Jena, sia, in un primo accenno, nel *System der Sittlichkeit*, e sia nelle due prime parti dell'*Articolo sul diritto naturale*, che criticano *se-*

paratamente l'empirismo giuridico, ed il moralismo kant-fichtiano; senza dire che il porre in posizione di estraneazione la "filosofia della riflessione" è un risultato di tutti gli scritti logici di Jena, soprattutto della *Differenz* e di *Glauben und Wissen*, come sappiamo. Ma questa distinzione stessa forse non basterebbe neppure a determinare un'articolazione cosí importante come quella della massima opera di filosofia giuridica di Hegel se questi non avesse approfondito il carattere d'*interiorità* della morale kantiana, il che egli ha fatto nella *Fenomenologia*, sia alla fine della prima parte (la *Ragione legislatrice* ed *esaminatrice delle leggi*) e sia nella seconda (*La moralità*). Nella *Propedeutica* le sfere del diritto e della moralità sono già distinte, anzi nella moralità rientra anche la famiglia, e la terza sezione dello "spirito" (oggettivo) è già dedicata allo Stato. Il diritto, dunque, è isolato, come sfera dell'astrazione immediata dei rapporti giuridici, da quella interiorizzazione *riflessa* dell'etica rappresentata dalla moralità kantianamente intesa: nel primo l'uomo è *persona* come soggetto di diritto in genere, nella seconda egli è *individuo*, soggetto di decisione morale. L'organizzazione sistematica delle tre sfere o "gradi d'esistenza della libertà" spiega, infine, come le loro eventuali "collisioni" siano *limitate*, cioè subordinate dialetticamente; mentre l'affermazione che "soltanto il diritto dello spirito del mondo è l'illimitatamente assoluto" è un'anticipazione della conclusione stessa della *Filosofia del diritto*, (§ 340) ov'è la celebre affermazione che, appunto, lo spirito del mondo esercita nella storia il suo diritto come *Weltgericht*, giudizio universale. Il che conferma, fra l'altro, l'importanza del paragrafo che abbiamo letto e giustifica l'attenzione che vi abbiamo dedicato.

Gli altri due ultimi paragrafi dell'introduzione trattano, come abbiamo accennato, del metodo; esso, dice Hegel, "si svolge da sé stesso, ed è soltanto una progressione *immanente* e una produzione delle sue determinazioni" (§ 31). Ed alla fine dell'*Annotazione*, dopo aver mostrato il carattere dialettico del metodo, l'"anima propria del contenuto," aggiunge: "Considerare qualcosa razionalmente non significa recare ad un oggetto una ragione dall'esterno e con essa elaborarlo, ma significa che l'oggetto è, per sé stesso, razionale; qui, è lo spirito nella sua libertà, il culmine supremo della ragione autocosciente, la quale si dà realtà e si produce come mondo esistente: la scienza ha soltanto il compito di

rendere cosciente questo lavoro particolare della ragione della cosa." Questo "prodursi come realtà" della ragione autocosciente viene determinato piú rigorosamente nel seguente paragrafo 32: "Le *determinazioni* nello sviluppo del concetto sono, da una parte, anche concetti; dall'altra, poiché il concetto è essenzialmente in quanto idea, esse sono nella forma dell'esistenza; e la serie dei concetti che ne seguono è, quindi, insieme, una serie di configurazioni; cosí esse vanno considerate nella scienza." E nell'*Annotazione* Hegel precisa che, sebbene "nel significato speculativo la *maniera di esistere* di un concetto e la sua *determinatezza*" siano "una sola e medesima cosa," pure, "i momenti, il cui risultato è una forma ulteriormente determinata, lo precedono in quanto determinazioni concettuali nello sviluppo scientifico dell'idea, ma non lo precedono nello sviluppo temporale in quanto configurazioni," cosí, ad es., se il contratto, la moralità ecc. precedono la famiglia come determinazioni concettuali, non la precedono temporalmente, e nell'esistenza queste determinazioni si troveranno soltanto in una civiltà piú compiuta di quella in cui la famiglia già si trova da tempo.[88] Considerazione che conferma il carattere astratto della successione delle determinazioni, e che, oltre al suo piú ovvio significato, si riferisce poi anche a quelle possibili inversioni dello sviluppo teorico e dello sviluppo storico alle quali prima abbiamo accennato, relativamente al rapporto fra le determinazioni della filosofia del diritto e quelle della filosofia della storia.

Terminata cosí l'introduzione, il paragrafo 33 presenta la partizione di tutta la materia, che è articolata come una trattazione della *volontà immediata* (diritto astratto o formale), della *volontà riflessa* (moralità) e della *volontà oggettiva* (eticità), articolata essa stessa come *spirito naturale* (famiglia) come *sostanza etica* "*nella sua disunione e apparenza*" (società civile) e infine come "*libertà universale e oggettiva* nella libera autonomia dalla volontà individuale," lo Stato; "il quale spirito reale ed organico *a*) di un popolo *b*) attraverso il rapporto dei particolari spiriti nazionali *c*) si realizza e si manifesta nella storia universale a universale spirito del mondo; il cui *diritto*," aggiunge Hegel ancora una volta, "è il *supremo*."[89] Da questa partizione noi prenderemo occasione per determinare l'ambito testuale della nostra ricerca, in rapporto a tutto lo svolgimento del nostro lavoro. E pertanto, della prima

parte sul diritto astratto noi studieremo dettagliatamente la prima sezione, sulla *Proprietà*; la seconda parte, sulla moralità, dovremo considerarla per intero, sia pure meno minuziosamente; della terza parte, sull'eticità, prenderemo in esame la prima suddivisione della seconda sezione: la società civile, A) il "sistema dei bisogni"; infine, non potremo certo escludere alcunché dall'esame della terza sezione, lo Stato, nelle sue tre suddivisioni A) il diritto statuale interno (parte esaminata da Marx nella *Critica del diritto statuale hegeliano*), B) il diritto statuale esterno, C) la storia universale: soltanto, quest'ultimo argomento lo studieremo piú diffusamente nell'*Introduzione* e nell'ultimo capitolo delle *Lezioni di filosofia della storia*. Questo, quanto ad uno studio piú particolare ed impegnato; perché non è detto che non dovremo occuparci, piú generalmente, anche degli altri punti, come il "contratto," il "torto," la famiglia, la polizia ecc.

3. *Il diritto astratto, la persona e la proprietà*

La trattazione della *proprietà* è preceduta da sette paragrafi introduttivi sul diritto astratto in generale (§§ 34-40) e sul suo soggetto, la *persona*. La "volontà libera in sé e per sé," nel suo concetto astratto, è determinata come *immediata*: pertanto essa è di fronte alla realtà e "riferentesi solo astrattamente a sé," cioè riferentesi a sé senza un movimento di riflessione: è "volontà *singola in sé di un soggetto,*" "effettività negativa" o, come Hegel commenta nella *Randbemerkung*[90] "la libera volontà, che vuole sé stessa, infinitamente rapportata a sé è negatività, uno, singolarità." La volontà immediata viene ora considerata "secondo il momento della particolarità," e quindi dei contenuti; in questo senso "la sua realtà, la sua oggettività, non ha ancora affatto alcun proprio contenuto, che sia determinato da sé stesso" ma "in parte è soggettiva: impulsi, bisogni," "in parte è esclusivamente mondo esteriore" (*Randbemerkung*)[91] ossia, ritornando al testo del paragrafo, la volontà ha, in sé, "un ulteriore contenuto di fini determinati" (ma non da sé stessi) e, "come *individualità esclusiva*, ha in pari tempo, dinnanzi a sé, questo contenuto, quale mondo esterno, trovato immediatamente." La volontà, dunque, ha solo

contenuti *immediati*, in sé, come impulsi e bisogni, e contro di sé, come mondo esterno: gli uni e gli altri sono contenuti soltanto "trovati," non "propri," posti dal suo svolgimento; si spiega cosí l'apparente contraddizione fra il testo del paragrafo, che ammette la presenza, alla volontà, di contenuti, e quello della *Randbemerkung*, che l'esclude: i contenuti sono da ammettersi in quanto immediati, trovati dalla volontà in sé e da escludersi in quanto mediati, determinati dallo svolgimento. Si può anche dire che essi sono contenuti della volontà in sé, ma non contenuti della *persona*.

Il "formale, autocosciente, senza contenuto, *semplice* riferimento a sé nella propria individualità" della volontà è la sua "universalità," e per essa la volontà è *persona*. Tutta la precedente critica di Hegel, sia contro la concezione romana che contro quella giusnaturalistica della persona si traduce ora in questo assegnare tale elemento all'ambito del "diritto astratto," e nei conseguenti tentativi di determinarne il concetto, che Hegel compie sia in questo paragrafo 35, che nella relativa *Annotazione*, e poi nella *Randbemerkung*, prima di passare, nei paragrafi successivi, ad una sua articolazione. La personalità, dice Hegel, ci presenta anzitutto "il fatto che io, in quanto *tale*, determinato pienamente da tutti i lati (nell'interno arbitrio, nello stimolo e nel desiderio, al modo stesso che quanto all'immediata esistenza esterna) — e finito, sono, tuttavia, semplicemente puro riferimento a me, e nella finità, mi conosco cosí in quanto *infinito, universale* e *libero.*" Caratteristica della persona è dunque quell'astrazione onde l'individuo del tutto determinato e finito pure, proprio in questa determinatezza e finità, si fa oggetto a sé come puro riferimento a sé stesso. L'*Annotazione* infatti chiarisce: "La personalità ha inizio soltanto qui, in quanto il soggetto ha non semplicemente una autocoscienza di sé in genere, come soggetto concreto, determinato in qualche maniera, ma anzi un'autocoscienza di sé, come io perfettamente astratto, nel quale ogni concreta limitatezza e validità è negata e non ha valore. Nella personalità è, quindi, la nozione di sé come *oggetto*, ma come oggetto innalzato dal pensiero alla semplice infinità, e quindi come oggetto puramente identico a sé." Oggettività, astrattezza, pura identità con sé, sono evidentemente, per Hegel, la stessa cosa; ma contemporaneamente significano anche un "innalzamento" dalla immediatezza dell'auto-

coscienza "in genere" o "secondo la volontà naturale," alla "semplice infinità" che è anche una prima forma, immediata, di libertà. Anche l'*Aggiunta* di Gans al paragrafo porta chiarimenti utili[92]: "La persona è essenzialmente diversa dal soggetto, poiché il soggetto è soltanto la possibilità della personalità, in quanto, in genere, ogni essere vivente è un soggetto. Quindi, la persona è il soggetto, per il quale, questa soggettività è [...]; poiché nulla sta dinanzi a me, in quanto pura personalità; e tuttavia io, in quanto tale, sono cosa del tutto determinata: di tale età, cosí grande, in questo spazio; e quante determinazioni particolari possano ancora esserci. Quindi, la persona è, in pari tempo, l'elevato e l'interamente umile; c'è in essa quest'unità dell'infinito e del semplicemente finito, del limite determinato e dell'affatto illimitato. È l'elevatezza della persona che può sostenere questa contraddizione, la quale manca e non potrebbe essere sopportata da niente che sia naturale"[93]: contraddizione che s'era espressa già, prima, nell'*Aggiunta* stessa, ma come un motivo tratto dalla *Randbemerkung*, nella osservazione che "la semplice astrazione 'persona' è, già nell'espressione, qualcosa di spregevole"; ed ancora piú stridente se si pensa che la *Randbemerkung*, che appunto contiene questa frase, inizia invece nientemeno che con la "personalità" di Dio: "Elevatezza della persona: la piú alta personalità è quella di Dio. Si può credere a Dio; si può determinarlo, come si vuole, ma se manca la personalità, ciò non è sufficiente." Piú oltre, sempre nella *Randbem.*, Hegel commenta i due aspetti su descritti della persona, come volontà determinata e come universalità astratta: "a) io voglio questo o quello (bisogni, umori, caso). Nessun uomo ha rispetto dinanzi a ciò. [Si tratta di] volontà particolare. b) [Occorre] che la mia particolare volontà valga, sia rispettata, sia giustificata; la volontà particolare è anche qualcosa di giustificato." E piú oltre: "La mia universalità: questa è la giustificazione assoluta, da cui ogni altra cosa dipende. Non titoli, ecc., a cui solo la mia volontà si commisuri, ai quali s'appoggi, come a limitazioni, in quanto cosí la volontà dovrebbe limitarsi a tali titoli, bensí essi sono, solo come determinazioni, le conseguenze."[94]

Quest'ultimo, fra i testi hegeliani che abbiamo voluto raccogliere con una certa completezza relativamente a questo problema classico della storia della filosofia, è forse il piú adatto a chia-

rire la vera posizione di Hegel al riguardo, proprio perché, come il lettore avrà notato, si rifà a motivi abbastanza antichi della speculazione hegeliana. L'elemento della universalità o "infinità" astratta a cui, nella persona, la determinatezza individuale si solleva, è quello del *riconoscimento*, che fin dal *System der Sittlichkeit* introduceva, appunto, le determinazioni giuridiche (l'individuo come un "possidente riconosciuto" in astratto che è persona, e deve affrontare la *lotta* per il riconoscimento concreto) e puntualmente ritornava nello stesso momento dello sviluppo dialettico nel primo e nel secondo corso della *Realphilosophie*. Qui, nella *Filosofia del diritto*, la continuità del processo può sembrar mancare, ed il concetto di "persona" può sembrar rivestire un incerto carattere di *inizialità* (che è appunto quello che rende meno chiara la sua configurazione teorica) soltanto ove si dimentichi ciò che, invece, non dev'esser dimenticato, e cioè che la filosofia dello spirito oggettivo segue, *senza soluzioni di continuità*, quella dello spirito pratico. I bisogni e impulsi che fanno da contenuto immediato alla determinatezza individuale sono, quindi, precisamente quei bisogni ed impulsi che appunto determinavano lo spirito pratico, e la libertà raggiunta dalla volontà alla fine di quel processo incomincia ora ad *esistere*, ma nella forma piú astratta di esistenza (sappiamo che sempre, nelle intenzioni di Hegel, il motivo dialettico deve procedere dall'astratto al concreto), cioè come individualità libera in sé, o volontà libera *riconosciuta* in generale, nella quale la coincidenza fra la determinatezza ("io voglio questo o quello") e l'universalità è essa stessa immediata, cioè non articolata.

Noi sappiamo però che gli elementi immediati, nella dialettica hegeliana, sono inarticolati soltanto in apparenza: essi contengono già in sé la loro articolazione, anzi, l'*in sé della* loro articolazione, che quindi deve subito esplicitarsi nel seguito: ed è appunto ciò che dobbiamo constatare nei paragrafi seguenti. Quanto poi alla domanda piú ovvia, di carattere storico, che vien fatto ora di rivolgersi, e cioè a quale specie di personalità Hegel, di qua dalla teorizzazione pura, si riferisca, se a quella del diritto romano, o a quella cristiana, o a quella del giusnaturalismo o a quella dell'etica incondizionata di Kant, dobbiamo evidentemente attendere, per rispondervi, le opportune sollecitazioni testuali, che però non si faranno attendere molto.

L'articolazione del concetto di persona segue nei paragrafi 36-39 nei momenti seguenti: 1) "La personalità contiene in generale la capacità giuridica, e costituisce il concetto e il fondamento altresí astratto del diritto astratto e, quindi formale. Il precetto giuridico è, quindi: '*sii persona e rispetta gli altri come persone.*'" Nel primo momento è espresso, dunque, il carattere *formale* della persona come mera *possibilità* o capacità giuridica. Il "precetto" di cui parla Hegel ha soltanto una rassomiglianza esteriore, "letteraria,"[95] con l'imperativo categorico nella sua seconda formulazione, perché qui non è affatto in gioco una legislazione morale. Diremmo anzi che l'aver confermato il precetto giuridico a somiglianza di quello morale non giova neppure al rigore della sua formulazione, contenendo esso, nella sua prima parte ("sii persona") un comando positivo alla volontà che qui, in un certo senso, è fuor di luogo, perché la capacità giuridica non è qualcosa che possa esser *comandato*, (la volontà libera in sé *non può non essere* persona, quindi non ha senso *prescriverglielo*); mentre, naturalmente, ha senso la seconda parte del precetto, "rispetta gli altri come persone," anche se un tal "rispetto" manca, come deve mancare, di qualsiasi determinazione concreta.

2) Ad un primo momento della possibilità astratta dovrebbe seguire un momento della determinazione, della particolarizzazione. Esso però non può far da contenuto o offrire o suscitare contenuti all'interno della personalità astratta, che in tal modo passerebbe subito (troppo presto!) ad esser qualcosa di diverso. La particolarità della volontà, quindi, e le sue determinazioni, come desiderio, bisogno, ecc., sono contemplate in questo secondo momento, ma restano fuori della personalità e come ad essa giustapposte. Quindi, nel diritto formale "non importa l'interesse particolare, la mia utilità o il mio bene — tanto meno la particolare causa determinante della mia volontà, il giudizio e l'intenzione": tutte cose che dovranno esser considerate in una sfera ben diversa, quella della moralità. Inoltre, "in relazione all'atto concreto e ai rapporti [susseguenti] morali ed etici, di fronte all'ulteriore contenuto di essi" il diritto astratto è solo possibilità e la sua necessità si limita al *divieto*: "Ci sono, quindi, soltanto *divieti giuridici,* e la forma positiva dei precetti giuridici, conformemente al loro contenuto ultimo [mera possibilità, quindi astrazione, quindi, hegelianamente, negatività] deve porre a base il divieto."

Il che finisce col confermare l'inopportunità della formulazione di cui sopra, confermata del resto da Hegel stesso nella *Randbem.* a questo paragrafo 38 in cui, fra l'altro, dice: "si può conferire questo diritto oppure quello; ma non [si conferisce] la capacità giuridica, cioè proprio questa possibilità."[96]

3) L'individualità della persona sta di fronte ad una natura data; quindi la personalità della volontà è, contro di questa, qualcosa di soggettivo. Ma la persona è pur sempre l'in sé della volontà libera, e pertanto "infinita e universale": ad essa, quindi, la limitazione d'esser soltanto soggettiva è contraddittoria, ed essa deve annullare questa limitazione, e "darsi realtà." Questa esistenza immediata che immediatamente la libertà dà a sé stessa è la *proprietà*. Questo terzo momento ricorda molto da vicino analoghi luoghi della *Logica*, ad es. nella *Teleologia*. Qui però Hegel sembra saltare una difficoltà, quella della estraneità, alla persona, dei contenuti particolari della volontà, che non sono suoi contenuti (§ 37); e allora, se di fronte alla "natura" si trova la volontà libera in quanto tale, coi suoi bisogni, desideri, ecc., la presa di possesso, il *darsi* un'esistenza sarà qualcosa di comprensibile, ma non di giuridico; se, a trovarsi di fronte alla natura, è la persona, essa non potrà incidere sulla natura perché non ha altro contenuto che la possibilità astratta, e non potrà *darsi* nessuna *esistenza*. Hegel ha interpolato surrettiziamente la *pienezza dei contenuti* della volontà nell'astratta vuotezza formale della persona. Ed è questo, come vedremo, il vizio di fondo della giustificazione della *proprietà* come *appropriazione* e viceversa, ossia della conversione d'una giustificazione di fatto (appropriazione) in una giustificazione di diritto (proprietà).

Il seguente e conclusivo § 40 passa all'articolazione dell'elemento del diritto nei momenti a) del "*possesso* che è *proprietà*" (libertà della volontà astratta *in generale* e quindi *d'una singola* persona che è in rapporto soltanto con sé); b) del *contratto* (in quanto la persona si riferisce all'altra); e c) del *torto e delitto*: la volontà che in sé, come particolare è "diversa da *sé quale è in sé e per sé,* e opposta." Su questa articolazione, e specialmente sul significato dell'ultimo punto ritorneremo piú oltre.

La sezione sulla *Proprietà* consta di trenta paragrafi, dei quali i primi tredici (§§ 41-53) trattano della proprietà in generale, gli altri, delle articolazioni della proprietà. Anche nei primi, però, è

possibile operare un certo raggruppamento, pur senza che si presenti ancora un'articolazione dialettica: lo si può fare, cioè, secondo gli argomenti trattati, che sono 1) il rapporto della persona con la esteriorità, 2) l'appropriazione e la proprietà, 3) gli oggetti di quest'ultima.

"La persona, per essere in quanto idea, deve darsi un'esterna *sfera della propria libertà*." E poiché la persona è qui ancora "l'infinita volontà che è in sé e per sé," "cosí, questo diverso da essa, che può costituire la sfera della sua libertà, è ugualmente determinato come immediatamente differente e separabile da essa" (§ 41). Quest'immediatamente diverso dallo spirito libero "è per esso ed in sé l'*esteriore* in generale, una *cosa*, qualcosa di non libero, d'impersonale e senza diritto" (§ 42).[77] Nell'*Annotazione* Hegel poi precisa che il termine "cosa" può esser inteso in due sensi diversi, una volta come il "sostanziale" ("importa la *cosa*, non la persona") un'altra volta come "l'*opposto del sostanziale*," come esteriorità (perché in questo caso il sostanziale è la persona); ma, egli conclude, "ciò che è l'esteriore per lo spirito libero [...] è in sé e per sé; quindi la determinazione concettuale della *natura* è: essere l'*esteriorità in sé stessa*." Finalmente, "la persona, in quanto concetto *immediato*, e quindi anche in quanto essenzialmente singola, ha un'esistenza *naturale*; parte in sé stessa, parte come tale, alla quale essa si riferisce, come a un mondo esteriore" (§ 43). Ciò ribadisce il carattere d'immediatezza della cosa e del riferirsi ad essa da parte della persona, e serve quindi ad escludere, per ora, quelle esteriorizzazioni della persona che sono piuttosto mediate, come le produzioni spirituali (se il dotto sia "nel possesso giuridico della sua scienza" ecc.); di queste, chiarisce Hegel nell'*Annotazione*, potrà esser discorso solo in sede di *alienazione*.

La conseguenza di questo immediato rapporto della persona con l'esteriorità delle cose "impersonali" e, soprattutto, "senza diritto," è il movimento di appropriazione, descritto nel secondo gruppo di paragrafi che stiamo considerando (e che, evidentemente, è di gran lunga il piú importante). "La persona ha per suo fine sostanziale il diritto di porre la sua volontà in ogni cosa, la quale pertanto è mia: non avendo in sé stessa un tal fine, riceve a sua determinazione e anima la mia volontà; assoluto diritto di *appropriazione* dell'uomo su tutte le cose."[78] L'*Annotazione* al paragrafo critica la filosofia kantiana e, in genere, quelle vedute che

attribuiscono autonomia e realtà alle cose immediate e negano la possibilità di conoscere la cosa in sé. Piú interessante l'*Aggiunta*, che vale riportare: "Tutte le cose possono divenire proprietà dell'uomo, poiché questi è volontà libera, e, in quanto tale, è in sé e per sé; ma ciò che sta di contro a noi non ha questa qualità. Quindi, ciascuno ha il diritto di rendere cosa la sua volontà, o sua volontà la cosa; cioè, in altre parole, di sopprimere la cosa e di convertirla in sua; poiché la cosa, come esteriorità, non ha un fine autonomo, non è l'infinito rapporto di sé a sé stessa, ma è un che di esteriore a sé stessa. Anche il vivente (l'animale) è una siffatta cosa esterna ed è, pertanto, esso stesso, una cosa. Soltanto la volontà è l'infinito, in cospetto ad ogni altro *assoluto*, mentre l'altro, per parte sua, è soltanto *relativo*. Quindi, appropriarsi, significa, in fondo, soltanto manifestare l'elevatezza della mia volontà di fronte alla cosa, e dimostrare che questa non è in sé e per sé, e non è fine autonomo. Questa manifestazione avviene, perché io pongo nella cosa un fine diverso da quello che essa aveva immediatamente: io do al vivente, in quanto mia proprietà, un'anima diversa da quella che esso aveva; io gli do la mia anima. Quindi, la volontà libera è l'idealismo, il quale non ritiene le cose, come sono, per sé e in sé, mentre il realismo le dichiara assolute, se anche esse si trovino soltanto nella forma della finità."[99]

È giunto per noi il momento di prestare la massima attenzione a questa teoria dell'appropriazione che — è necessario dirlo subito — costituisce la premessa diretta e piú immediata della giustificazione hegeliana del diritto di proprietà privata. Si potrà obiettare che un diritto di appropriazione, di presa di possesso, non è ancora un diritto di proprietà, e che soprattutto esso non contiene ancora la giustificazione del carattere *privato* della proprietà stessa: ma i termini usati da Hegel e tutto il procedimento sono tali che dobbiamo guardarci da concessioni preliminari, dopo le quali non ci sarebbe piú possibile sottrarci alle conseguenze del ragionamento di Hegel. D'altra parte noi conosciamo già, ormai, tutti i precedenti di questa sistemazione conclusiva, e dobbiamo tenerne conto: il che, però, se ci offre un ricco materiale di osservazioni, non è certo fatto per semplificare il problema.

Nel capitolo sulla *Fenomenologia* noi abbiamo già compiuto il tentativo di mettere ordine nello sviluppo delle idee hegeliane sulla proprietà, individuando i diversi piani sui quali esso si svol-

ge, ed è da quel punto che ci conviene ora prender le mosse per esaminare il testo di fronte al quale ci troviamo. Il primo fra i diversi piani che allora abbiamo individuato era quello dell'*inclusione della proprietà nella serie delle determinazioni economiche astrattamente considerate*. Negli scritti di Jena le determinazioni del bisogno, del soddisfacimento, ecc., precedevano la proprietà, cioè il riconoscimento giuridico del possesso, e il diritto stesso in generale. Qui, nella *Filosofia del diritto* il rapporto sembra rovesciato e il diritto sembra qualcosa di iniziale premesso all'analisi del *bisogno*, che ha luogo nella sezione sulla società civile della parte terza, l'eticità. In realtà invece le cose non stanno precisamente in questo modo: nel "sistema dei bisogni" non si analizzano le determinazioni economiche in astratto, ma già inquadrate nella organicità etica, o almeno in una sua prima forma cui seguirà l'inquadramento ultimo, nella sfera dello Stato nella quale gli elementi della società civile ritornano sotto forma di *Stände*; comunque, però, il soggetto del movimento dialettico lí non è piú la persona, bensí il cittadino come *bourgeois*, anzi, nel sistema dei bisogni "si parla propriamente e per la prima volta" di *uomini* nella "concretezza" di tale "rappresentazione" (§ 190, *Annotazione*). Se, quindi, noi vogliamo trovare nel sistema qualcosa che rassomigli a quelli che nel *System der Sittlichkeit* e nel primo corso di Jena erano i momenti economici *precedenti* il diritto ed il riconoscimento, non è al "sistema dei bisogni" che dobbiamo rivolgerci, bensí, precisamente, a ciò che precede la trattazione del "diritto," e cioè, in sostanza, alla sezione sullo *Spirito pratico* che noi abbiamo studiato nell'*Enciclopedia* e le cui linee, come sappiamo, sono riprese, qui nella *Recthsphilosophie*, nell'*Introduzione*. Qui, però, non troveremo un'analisi delle determinazioni economiche, come quella degli scritti jenensi, ma soltanto la *volontà*, col suo contenuto immediato di stimoli e bisogni, ed il suo movimento tensionale verso gli oggetti, già prospettato, del resto, nella stessa *Logica*. E proprio a questo punto la preliminarità del diritto o almeno la contemporaneità di diritto e bisogni (e quindi quel rovesciamento nei confronti degli scritti di Jena) si ripropone nel passaggio dalla *volontà* alla *persona*, e precisamente in quel momento in cui la persona deve determinarsi in funzione della particolarità (§ 37); a proposito del quale noi abbiamo però notato una falsa relazione (per dirla coi musicisti) che conduce ad una disso-

nante *politonalità*, onde contemporaneamente procedono una *volontà* che ha per contenuto gl'impulsi ed i bisogni, ed una *persona* che contemporaneamente dovrebbe particolarizzarsi ma non lo può perché deve rimanere vuota ed astratta, ma poi finisce ugualmente col "darsi realtà," evidentemente prendendo a prestito i contenuti da quella volontà che l'affiancava, ma con la quale non aveva potuto affatto unificarsi. Abbiamo già avvertito in quella sede, che quella interpolazione dei contenuti della "volontà" nella "vuotezza" della "persona" avrebbe permesso la conversione del *fatto* dell'appropriazione nel *diritto* della proprietà, e ciò avviene precisamente nel testo che stiamo esaminando, secondo il quale la "persona," che nel paragrafo precedente è stata determinata come provvista d'una esistenza naturale, e quindi come "essenzialmente singola," onde l'appropriazione dovrà esser *privata*, ha per suo "fine sostanziale" il *diritto* di "porre la sua volontà in ogni cosa," e pertanto "il diritto all'appropriazione." Nei confronti degli scritti jenensi noi dobbiamo quindi registrare già su questo piano una prima involuzione, consistente nel fatto che mentre lí le determinazioni economiche, pur dedotte in astratto, fuori della storia della produzione ecc., almeno *precedevano* la sanzione del riconoscimento giuridico, che quindi, aggiungendovisi, presentava un carattere sia pur vagamente *sovrastrutturale* nei confronti di quelle, ora quelle determinazioni non sono piú analizzate, ma son tutte concentrate nel momento psicologico, (e quindi soltanto metaforicamente *economico*) della volontà col suo contenuto di impulsi e bisogni in generale, e accanto ad esse si presenta subito, con una contaminazione priva di rigore e implicata di procedimenti surrettizi, la "persona" col suo originario *diritto* d'appropriazione *singola*, cioè già implicitamente privata, anzi, già implicitamente *proprietà* privata. Certo, è vero che il movimento di soddisfazione del bisogno consiste in un'appropriazione di oggetti e di prodotti, ma a parte il fatto che Hegel sorvoli del tutto il carattere storico dell'appropriazione (punto che dobbiamo ancora individuare), è anche vero che, pur in astratto, l'appropriazione è un *fatto*, nei confronti del quale il diritto è sempre qualcosa di aggiunto; e che soltanto questo carattere *secondario, ulteriore* del diritto può permettere, metodologicamente, che questi elementi vengano assunti in una considerazione storica; mentre ove il diritto venga inizialmente a *coincidere* col fatto, a porsi come originario,

i rapporti di proprietà diventeranno precisamente un qualcosa di eterno, di razionale in sé e per sé, e pertanto di inattaccabile da qualsiasi critica o considerazione storica, come appunto essi erano considerati dall'economia politica classica: il che comporta altresí lo svuotamento e l'inefficienza di qualsiasi critica di quel formalismo giuridico, che pure Hegel s'era esercitato in molte guise a combattere.

Ed è questo il secondo punto di vista dal quale dobbiamo ora considerare il complesso problema della giustificazione hegeliana dell'appropriazione-proprietà, cioè dell'appropriazione-diritto. Abbiamo visto che uno dei motivi piú insistenti del pensiero giuridico di Hegel nel periodo jenense era quello della critica del formalismo giuridico kantiano, che raggiungeva la sua acme proprio in occasione della giustificazione tautologico-surrettizia kantiana della proprietà. Nella *Fenomenologia* ciò porta a parificare la "contraddittorietà" della comunanza dei beni alla contraddittorietà della proprietà. Ma sappiamo anche che quest'ultima non toglie la giustificazione della proprietà, la quale, dice Hegel, non si fonda sulla sua non-contraddittorietà, bensí nel suo essere "il giusto," da determinarsi in sé e per sé ("che qualcosa *sia* proprietà di un altro, questo è il principio *fondamentale*; su ciò io non ho da far tanti ragionamenti"). La critica del formalismo etico kantiano continua in diversi luoghi della *Logica*, e qualche esempio l'abbiamo visto anche noi, ma è sintomatico che qui, nella *Filosofia del diritto*, essa non si presenti in questa sezione sulla proprietà, bensí molto piú oltre, nella sezione sulla moralità a proposito della "coscienza morale": ivi Hegel riprende persino l'esempio della proprietà dell'*Articolo sul diritto naturale*, ma la formulazione attuale della critica basta da sé a mostrare quanta strada Hegel abbia percorso in direzione della giustificazione di "ciò che è": ecco il testo, che è necessario che anticipiamo a questo punto: "L'ulteriore forma *kantiana* [della determinazione del dovere come mancanza di contraddizione ed accordo formale con sé], la capacità di un atto di essere rappresentato come massima *universale*, produce bensí la rappresentazione piú *concreta*, che è quella di una situazione, ma non contiene, per sé, nessun altro principio, se non quella tale mancanza di contraddizione e identità formale.[100] L'affermazione che *non* esiste *proprietà*, contiene per sé tanto poco una contraddizione, quanto l'altra che questo o quel singo-

lo popolo, famiglia ecc. non esiste, o che, in generale, *non esistono uomini*. Se, per altro, è per sé stabilito e presupposto che ci sono proprietà e vita umana e devono essere rispettate, allora è contraddittorio commettere un furto o un omicidio; una contraddizione può avvenire soltanto con una qualche cosa, cioè con un contenuto, il quale è posto in anticipazione a fondamento, come principio stabile. In rapporto a un siffatto principio soltanto, un'azione è o concordante con esso, o in contraddizione. Ma il dovere, che dev'esser voluto soltanto come tale non a causa di un contenuto, l'*identità formale* è appunto: escludere ogni contenuto e determinazione."[101]

Come si vede, in questo testo Hegel non riprende tanto la critica del formalismo giuridico contenuta nell'*Articolo sul diritto naturale*, quanto quella, or ora ricordata, della *Fenomenologia*, sviluppandone proprio l'accenno all'accettazione di "ciò che è." Ciò che bisogna obiettare a Hegel è, però, che la necessaria "anticipazione" o presupposizione di cui egli parla non è la stessa ove riguardi l'"esistenza di qualcosa" (che *ci sia* la proprietà) ed ove riguardi invece il suo "dover essere rispettata," e che i due elementi non fanno da "contenuto" nello stesso senso, perché la prima volta si tratta d'un contenuto di *fatto*, la seconda volta di un elemento di valore, che, per far da contenuto, dev'esser a sua volta giustificato; e che non basta, insomma, che la proprietà ci sia perché essa debba essere rispettata; tanto piú che, nel secondo caso, non si tratta neppure d'un elemento di fatto che sia *originario e condizionante* (come la vita, di cui, a rigore, ciò che dice Hegel è giusto perché al di qua di essa non si può andare, ed il non "rispettarla" significa togliere *ogni condizione* nei riguardi del soggetto di cui si tratta, il suo essere ed il suo dover essere contemporaneamente, ed ogni ulteriore determinazione di essi: il che, però, avrebbe dovuto persuadere Hegel a respingere la pena di morte, per esempio, e poi la guerra ecc.) ma d'un elemento che è già conseguenza di particolari (e storiche, ma di questo poi) forme di relazione umana. C'è quindi una grande differenza fra l'acutissima ed esatta critica antiKant contenuta nell'*Articolo sul diritto naturale*, che rimproverava a Kant di proporre un'incondizionatezza non soltanto vuota, ma capace di esser riempita di qualsiasi contenuto empirico senza giustificazione, anzi con un indebito trasferimento della giustificazione dall'universale forma al conte-

nuto empirico, critica che, quindi, a parte le preferenze di Hegel, significa obiettivamente una difesa della deontologicità concreta, e questa, che pretende che l'universalità formale sia riempita precisamente da quell'empirico contenuto, giustificato solo in ragione del suo esserci, al quale a Jena Hegel aveva contestato l'ingresso entro l'universalità della forma. In conclusione, anche in tema di critica del formalismo giuridico il raffronto della posizione della *Filosofia del diritto* con le posizioni di Jena, conferma l'involuzione che abbiamo riscontrato a proposito del problema del rapporto fra diritto ed economia.

Il terzo punto che dobbiamo considerare, sempre secondo lo schema che abbiamo tracciato a proposito della *Fenomenologia*, riguarda la reintroduzione della proprietà nella sfera dell'organicità del popolo, la sua giustificazione come un diritto concesso al particolare dall'intero. Anche nella *Filosofia del diritto* le determinazioni prima considerate astratte diventano concrete una volta inserite nella eticità, e le determinazioni che nell'eticità stessa, come la famiglia e la società civile, ne sono ancora momenti non compiuti e non compiutamente "concreti," vengono riportate in seno allo Stato, e soltanto qui trovano la loro giustificazione definitiva. Onde nella *Filosofia del diritto* è sembrato a Hegel d'aver adempiuto al compito propostosi a Jena, di mostrare l'"addomesticamento," da parte dell'intero organico, della belva selvaggia della vita economica e giuridica. Pure, per quanto in misura minore perché su questo argomento non si può negare a Hegel una sostanziale coerenza, c'è qualcosa che diminuisce il senso drammatico che questa dialettica presentava negli scritti jenensi, senso drammatico che spesso portava a risultati altamente apprezzabili come le analisi della divisione del lavoro nel primo corso della *Realphilosophie* che, a parte la loro risoluzione idealisticamente conciliatrice, pure, nei passaggi, avevano saputo mettere allo scoperto alcune fra le piú impressionanti contraddizioni dell'economia borghese (si ricordi la "lontana operazione" che blocca il lavoro degli operai). Qui, quella drammaticità ha trovato la sua definitiva catarsi fin dal prologo, ossia essa manca del tutto: e ciò dipende certamente, almeno in buona parte, dall'aver anticipato la sanzione giuridica all'analisi economica, o meglio, dall'aver introdotto subito la giustificazione giuridica assieme a quell'analisi psicologica che prende il posto delle analisi economiche je-

nensi: onde la proprietà appare già giustificata, almeno nella sua sfera, e allora ciò che la riassunzione entro l'organicità dell'intero dovrà giustificare non sarà tanto la proprietà specificamente, quanto, in generale, le sfere del diritto e della moralità. Mentre poi anche questa giustificazione definitiva dimostrerà un carattere ben piú realisticamente conservatore di quello che essa aveva negli scritti jenensi, nei quali non c'è, come qui nella *Rechtsphilosophie*, una "classe sostanziale" della nobiltà terriera di maggiorasco, che veramente incarna, come ha osservato Marx, il "principio" stesso della proprietà privata, nella sua forma piú dura e disumana.

E, per finire, veniamo al tema piú importante di tutti, il rapporto della teoria hegeliana con la ricostruzione storica. A Jena un tentativo di storicizzazione della materia astratta è stato compiuto, da Hegel, come sappiamo, nell'*Articolo sul diritto naturale*, ed ha portato alla individuazione d'un periodo dell'eticità privata che succede a quello dell'eticità pubblica, unitaria e immediata della polis greca. Nella *Fenomenologia* l'analisi storica vien ripresa con un impegno molto maggiore, ed il periodo dell'eticità privata vien piú compiutamente riconosciuto anche nel mondo moderno, ossia nelle origini della società borghese. Anche qui, malgrado la metafisicizzazione della storia, e lo svuotamento dell'importanza storico-sociale e politica della rivoluzione francese che abbiamo dettagliatamente considerato, non mancano intuizioni di grande valore storico come quelle relative al rapporto fra Stato e ricchezza. Nella *Filosofia del diritto* invece la considerazione teoretica e sistematica e quella storica si distribuiscono successivamente, ma con grande sproporzione, sí che alla prima è dedicata tutta l'opera, e alla seconda soltanto un brevissimo schema di filosofia della storia, nel quale, come vedremo, le analisi della *Fenomenologia* trovano un richiamo fuggevolissimo e del tutto svuotato dell'interesse alla storia sociale che pure aveva fatto il merito parziale della sezione sulla *Bildung*, in quell'opera. Diremo di piú: anche nelle *Lezioni di filosofia della storia*, che appunto sviluppano la parte conclusiva della *Rechtsphilosophie*, il tema della proprietà e dell'economia vien accennato soltanto di sfuggita, una volta a proposito dei romani, una volta a proposito del Cristianesimo e del discorso di Gesú sulla montagna, e finalmente a proposito della rivoluzione francese. E si intende, perché il mon-

do moderno è qui rappresentato soprattutto dallo "spirito cristiano-germanico," che ha già, secondo Hegel, liquidato tutte le questioni della storia economica in una superiore conciliazione. È quindi legittimo che noi ritorniamo alla sezione sulla proprietà, che stiamo studiando, per ricercare in essa qualche accenno storico, dato che altri non ve ne saranno. Naturalmente, lo ricercheremmo invano. Eppure la storia — e questo è il punto piú importante — non è affatto assente dalle deduzioni teoretiche di Hegel, anzi ne forma tutto il sottofondo reale e concreto, perché la proprietà di cui Hegel parla, cercando di mostrarla nella sua forma piú astratta, è, naturalmente, la proprietà *borghese*, come è dimostrato *soprattutto* dai continui accenni polemici, che si trovano nelle *Annotazioni*, al diritto romano, considerato come non razionale; senza dire, naturalmente, della sostanza storica surrettiziamente presente nella definitiva e "concreta" ricomparsa della proprietà nelle classi dello Stato. Hegel scambia, quindi, la superiorità storica della struttura della società moderna su quella della *civitas* con una superiorità "speculativa," assoluta, la superiorità di ciò che è razionale su ciò che non lo è, dimenticando, però, che un tal "razionale," per affermarsi, ha dovuto compiere un determinato cammino fatto proprio di continui rivolgimenti, di continue trasformazioni di "ciò che era," che certamente non sarebbero avvenuti se gli uomini che li compirono avessero, al loro tempo, considerato "ciò che era" come il razionale-reale, se non avessero avanzato "pretese," non si fossero fatti condurre dalle prospettive d'un dover essere concreto, cioè dalla prospettiva d'un superamento delle contraddizioni determinate che la storia, e proprio la storia della produzione, dei rapporti di proprietà e di lavoro, facevano loro incontrare. Onde la piú compiuta critica alla "deduzione" hegeliana della proprietà resta sempre la seguente: "Tutti i rapporti di proprietà sono sempre stati soggetti a un continuo mutamento storico, a una continua trasformazione storica. La rivoluzione francese, ad esempio, abolí la proprietà feudale in favore della proprietà borghese [...]. Ma la moderna proprietà privata borghese è l'ultima e la piú perfetta espressione di quella produzione e appropriazione dei prodotti, che poggia sugli antagonismi di classe, sullo sfruttamento degli uni per opera degli altri." Chi parla è Marx, insieme a Engels, nel *Manifesto dei comunisti.*[102]

E ritorniamo alle pagine di Hegel. Il paragrafo 45 deve operare — come se fosse necessario! — il passaggio dal *diritto* di appropriazione da parte della persona "singola" (paragrafi 44 e 43) alla giustificazione del carattere privato della proprietà. La mediazione è costituita da questo, che, mentre il fatto che io "ho qualcosa nel mio stesso potere esterno" costituisce il "possesso," "l'aspetto per cui io, in quanto volontà libera, sono oggettivamente in possesso di me stesso, e per tale modo sono anche volontà davvero reale, costituisce qui il vero e il giuridico, la determinazione della *proprietà*." La critica migliore di questa trovata di Hegel è costituita da quella ridicolizzazione che, senza volerlo, ne operò Stirner nell'*Unico*, quando disse: "Se sono schiavo di un padrone, non penso che a me ed al mio profitto; le scudisciate mi colpiscono, è vero, e io non sono *libero* da esse; ma le sopporto per il mio proprio interesse [...]. Sotto la dominazione di un padrone crudele il mio corpo non è 'libero' dalla tortura e dai colpi di scudiscio; ma sono le *mie* ossa che gemono nella tortura; sono le *mie* fibre che si scuotono sotto i colpi: ed *io* gemo perché il *mio* corpo geme. Se sospiro e fremo è perché sono ancora *mio*; perché sono sempre il *mio proprio bene*. La mia gamba non è 'libera' dai colpi del padrone, ma essa è la *mia* gamba e non può essermi strappata. Che egli me la strappi, e vedrà se possiederà ancora la *mia* gamba! Egli non avrà piú che il 'cadavere' della mia gamba, e questo cadavere non è piú la mia gamba, come una carogna d'un cane non è un cane."[103] Abbiamo detto "ridicolizzazione," ma in fondo siamo stati ingiusti verso Stirner, perché la sua deduzione è comunque piú *completa* di quella di Hegel, al quale, almeno qui, non viene in mente l'eventualità che qualcuno possa prenderlo a frustate.

Finalmente il par. 46 presenta la deduzione della proprietà privata. "Poiché per me, nella proprietà, il mio volere diviene oggettivo come volere personale, quindi come volere del singolo, esso acquista il carattere di *proprietà privata*; e una proprietà comune, che, secondo la sua natura, può esser posseduta separatamente, è la determinazione di una comunione *in sé dissolubile*, nella quale lasciare la mia parte è per sé cosa arbitraria."[104] La prima metà del capoverso contiene la giustificazione vera e propria della proprietà privata, che però era già scontata in tutto quello che Hegel aveva detto nei paragrafi precedenti; la seconda parte, in-

vece, ripropone la "contraddittorietà" della comunanza dei beni o di una "proprietà comune," per il fatto che essa "può esser posseduta separatamente," onde la comunione è "in sé dissolubile" ed io non posso rinunciare razionalmente (non arbitrariamente) al mio diritto. Il ragionamento di Hegel è sofistico, perché non tien conto della differenza che egli stesso ha dovuto fare fra proprietà e possesso. Il fatto che in una società comunitaria io mi appropri, ossia usi e consumi una parte dei beni, e che l'uso o il consumo non possa essere che individuale non significa che debba divenire individuale il *diritto* di proprietà in generale, il quale, una volta affermato, si applica, naturalmente, anche a ciò che io non consumo affatto, conferendomi alla fine, come è nella proprietà privata borghese e capitalistica, anche un diritto su quella che obiettivamente — dal punto di vista della soddisfazione dei bisogni — è la sfera del proprio altrui, cioè sul lavoro altrui e comunque su quei beni che era necessario che un altro consumasse per soddisfare i suoi bisogni. Anche dal punto di vista delle astrazioni Hegel dimentica che proprio l'universalità del diritto dovrebbe suggerire, preliminarmente, una universalità della proprietà, e che la prima contraddizione formale si ha proprio nel rendere *privato* un diritto astrattamente universale. L'*Annotazione* al paragrafo a un certo punto, pone una riserva al principio enunciato: "Ma le determinazioni che riguardano la proprietà privata, possono dover esser subordinate a piú alte sfere del diritto, ad una comunità, allo Stato, come, rispetto alla proprietà privata, accade nella proprietà di una cosí detta persona morale, nella proprietà di manomorta. Tuttavia, tali eccezioni possono essere fondate non sul caso, sull'arbitrio privato, sulle utilità private, ma soltanto sull'organismo razionale dello Stato. L'idea dello Stato *platonico* contiene, come principio generale, l'ingiustizia verso la persona, per cui essa è incapace di proprietà privata. La concezione di un affratellamento religioso o amichevole e persino coattivo degli uomini, mediante la *comunione dei beni* e la proscrizione del principio della proprietà privata, si può facilmente presentare all'animo, che disconosce la natura della libertà dello spirito e del diritto, e non la intende nei suoi momenti determinati." Non c'è troppo da illudersi sulle riserve di Hegel circa la "subordinazione" della proprietà ad un piú alto diritto come quello dello Stato. È una riserva dettata a Hegel dalla stessa realtà dello Stato

borghese, che in effetti non ha mai rispettato la proprietà privata dei cittadini e si è sempre riservato il diritto di manometterla; senza dire delle stesse origini della società borghese, riguardo alle quali Marx, sempre nel *Manifesto*, scriveva: "Voi inorridite all'idea che noi vogliamo abolire la proprietà privata. Ma nell'attuale vostra società la proprietà privata è abolita per nove decimi dei suoi membri; anzi, essa esiste precisamente in quanto per quei nove decimi non esiste. Voi ci rimproverate dunque di voler abolire una proprietà che ha per condizioni necessarie la mancanza di proprietà per l'enorme maggioranza della società"; e poco prima: "Proprietà acquistata, guadagnata, frutto del proprio lavoro! Parlate voi forse della proprietà del piccolo borghese o del piccolo agricoltore, che precedette la proprietà borghese? Noi non abbiamo bisogno di abolirla; l'ha già abolita e la abolisce quotidianamente lo sviluppo dell'industria."[105] Che questo e non altro significhi la "eccezione" hegeliana è confermato appunto dal suo carattere "eccezionale" e cioè dal fatto che lo Stato hegeliano è già, esso stesso fondato sul "principio" della proprietà privata *di classe* onde le eccezioni non fanno che confermare la regola che, d'altra parte, come osserva Marx, non è affatto una regola universale, bensí appunto, il principio d'un privilegio di classe.

Quanto all'*Aggiunta* al paragrafo, essa non contiene niente di piú, salvo che, alla fine, Gans cura di aggiungere che, di conseguenza, "molti Stati hanno, a buon diritto, soppresso i conventi, poiché, infine, una comunità non ha un diritto alla proprietà, tale quale una persona." Il che sarà stato detto certamente da Hegel stesso durante le lezioni, ma il fatto che Gans l'abbia rilevato conferma quanto abbiamo detto dell'intenzione liberalizzante delle *Aggiunte* gansiane, tanto piú che nella relativa *Randbemerkung* Hegel aveva annotato: "Comuni, chiese, chiostri, essenzialmente riconosciuti dallo Stato": cioè quasi il contrario. Questa *Randbemerkung* porta, poi, all'inizio, una singolare annotazione: "Io sono come singolo; — la società è [qui] solo arbitrio. Infatti ciascuno entra nello Stato come *libero*, come idea in sé. [È l']assoluta presupposizione di ogni Stato — società unitaria [o 'singola'? (*Einz.*)] di liberi. La mia realtà (*Wirklichkeit*) è la proprietà privata, lo Stato non deve interessarsi della [mia] intenzione" ecc.[106] Singolare annotazione, abbiamo detto, perché sembra addirittura che la preoccupazione di giustificare la

proprietà privata conduca Hegel ai confini del contrattualismo, dal quale, peraltro, qui nella *Rechtsphilosophie* egli cura sempre di dimostrarsi piú lontano che mai.

I paragrafi successivi trattano, come abbiamo detto, degli oggetti dell'appropriazione. Ed anzitutto ritorna il tema del rapporto della persona al corpo. Il principio "per cui, in quanto persona, io stesso sono *immediatamente singolo,*" dice Hegel, significa che io sono vivente in questo corpo organico "che è la mia esistenza, *universale* secondo il contenuto, indivisa, esterna"; ma "in quanto persona, io ho nello stesso tempo *la mia vita e il mio corpo*, come *altre* cose, soltanto *in quanto c'è la mia volontà*": infatti solo l'uomo, e non l'animale, può mutilarsi o uccidersi. Ma il corpo, "in quanto è esistenza immediata, non è adeguato allo spirito; per essere organo volitivo e mezzo animato del medesimo, deve anzitutto esser *preso* in possesso da esso," mentre per gli altri io sono, nel mio corpo, immediatamente libero. Questa "presa di possesso del proprio corpo" vien chiarita con un rinvio al par. 57 in cui essa è "perfezionamento del corpo e dello spirito." Nell'*Annotazione* Hegel sembra proprio riferirsi alla conseguenza che sarà tratta, come già abbiamo visto, da Stirner. Hegel dice: "soltanto un intelletto senza senso, sofistico, può fare la distinzione per cui la *cosa in sé*, l'anima, non è toccata o intaccata, quando il *corpo* è maltrattato e l'*esistenza* della persona è sottoposta al potere altrui. Io mi posso ritrarre in me dalla mia esistenza e renderla esterna, scacciare da me la sensazione particolare ed essere libero nei ceppi. Ma questa è *la mia volontà*; i due principi: '*per gli altri*, io sono nel mio corpo'; 'io sono *libero per gli altri*, soltanto in quanto libero nell'*esistenza*,' sono identici [e cita la *Logica*]. Una violenza fatta *al mio corpo* da altri è una violenza fatta a me. [capov.]. Il fatto che, poiché io sento, il contatto e la violenza contro il mio corpo mi tocca immediatamente come *reale e attuale*, costituisce la differenza tra l'offesa personale e la lesione della mia proprietà esterna, come quella in cui la mia volontà non è in quest'immediata attualità e realtà."[107] La stranezza del procedimento hegeliano è tutta dovuta alla direzione che egli imprime al movimento di questi concetti: per partire dalla "personalità" individuale astratta e giungere alla proprietà privata di cose, Hegel passa attraverso la "presa di possesso" del "proprio" corpo, come se essa significasse qualcosa oltre

all'ovvia constatazione che, se voglio, posso anche ammazzarmi, e che se gli altri bastonano il mio corpo la mia persona non manca di essere offesa perché — e qui malgrado l'apparenza, il discorso di Hegel è piú vicino a quello di Stirner di quanto possa sembrare — io sono "proprietario" del mio corpo. Il ragionamento è vizioso perché è inutile, mentre invece non dovrebbe esserlo: Hegel, cioè, non tiene conto dell'unico elemento che veramente avrebbe potuto dare un senso a tutto quello che egli dice, e cioè del fatto dei bisogni del corpo e della socialità della loro soddisfazione, cioè del fatto che io non posso soddisfare i miei bisogni se non col concorso degli altri, e gli altri non lo possono senza il mio concorso; onde, poiché è vero che per l'uomo i bisogni sono non soltanto un elemento materiale, ma, in quanto bisogni di un uomo, di una persona, la loro soddisfazione è un elemento di *valore,* al diritto dell'uomo di soddisfare i propri bisogni è correlativo il dovere degli altri uomini di non impedire questa soddisfazione: che, insomma, affamare il prossimo è un delitto *morale*, per nulla diminuito dal carattere materiale della fame, poiché si tratta d'una fame umana, quindi non solo di competenza dell'economia, ma anche dell'etica (e del resto, poiché l'economia si riferisce appunto ai bisogni ed alla produzione degli uomini, l'oggetto dell'economia è *sempre* di competenza dell'etica). Ma è evidente che quest'impostazione può esser raggiunta solo ove della *persona* si abbia un concetto del tutto diverso da quello che ne ha Hegel, un concetto *sociale* e non già, nonostante tutte le critiche contro Kant e il giusnaturalismo, pur sempre individualistico: con la differenza che mentre l'individualismo dei giusnaturalisti è razionalistico, quello di Hegel è dialettico-idealistico, e si fonda sul principio del "riconoscimento," il vecchio tema centrale della dialettica di signoria e servitú in tutte le sue trascrizioni. Una conferma, qui nella *Filosofia del diritto*, è data proprio dalla *Randbemerkung* a questo paragrafo. Hegel infatti annota: "Possesso concreto, ma qui possesso personale in generale. b) In rapporto agli altri: [è] un particolare modo di proprietà. Esserci della mia personalità. L'onore [è] *proprietà* della *rappresentazione*, e anche esteriorità, opinione, rappresentazione *degli altri* (appartiene alla rappresentazione). Questo io voglio essere nella rappresentazione degli altri, non soddisfare il mio arbitrio. Come voglio mostrarmi agli altri, ciò voglio essere per essi, se an-

che del tutto [per] capriccio. Questi altri [sono] un cerchio di miei uguali per i quali è un qualcosa ciò, che io voglio essere; e anche se ciò è soltanto questo, [cioè] che io voglio essere un qualcosa, tale che ha onore."[108] Nel rapporto con gli altri, dunque, Hegel non sa vedere altro che il lato del *riconoscimento*, come a Jena e sempre.

Superata la corporeità, veniamo al rapporto con le cose esterne, in ordine alle quali "la *razionalità* è costituita dal fatto che io ho una proprietà," ma i fini, i bisogni, l'arbitrio, le circostanze, appartengono al lato particolare della contingenza, e cosí, infine, anche "che cosa e quanto io possieda." L'*Annotazione* tratta il tema dell'eguaglianza. Che le persone siano uguali, dice Hegel, è una tautologia perché "la persona, in quanto cosa astratta, è appunto il non ancora individualizzato e posto in distinzione determinata." Certo, una "persona" cui siano esteriori e "contingenti" i bisogni ecc., è un termine vuoto che potrà esser soggetto soltanto di tautologie formali: salvo che le "contingenze" non vengano ad insinuarsi in questa vuotezza, e ad esser sanzionate dall'universalità del principio, come Hegel stesso ha notato contro Kant nell'*Articolo*.

"L'*eguaglianza*," prosegue Hegel, "è l'identità astratta intellettualistica, alla quale si rivolge principalmente il pensiero che riflette e quindi la mediocrità dello spirito in generale, quando gli si presenta il rapporto dell'unità con una distinzione. Qui l'eguaglianza sarebbe soltanto eguaglianza delle persone astratte come tali, *fuori della quale* cade, appunto, perciò, tutto quello che riguarda il possesso, *questo terreno d'ineguaglianza*. La richiesta, fatta talora, dell'eguaglianza nella distribuzione della terra, o anche di ogni ricchezza esistente, è un concetto intellettualistico tanto piú vuoto e superficiale, in quanto in questa specialità rientra, non soltanto la esterna contingenza naturale, ma anche tutta l'estensione della natura spirituale, nella sua infinita particolarità e diversità, come nella sua ragione sviluppata ad organismo. — Non si può parlare di *ingiustizia della natura,* nell'ineguale partizione del possesso e della ricchezza poiché la natura non è libera, e quindi non è né giusta, né ingiusta. Che tutti gli uomini debbono avere il necessario per i loro bisogni, è, in parte, un desiderio morale, ed espresso in questa indeterminatezza, certamente ben intenzionato: ma, come la semplice buona intenzione

in generale, è niente di oggettivo; in parte, il necessario è qualcosa di diverso dal *possesso* e appartiene a un'altra cerchia: alla società civile."[109]

Che l'eguaglianza sia un principio astratto ove essa sia predicata delle "persone" in senso astratto, è, naturalmente, una tautologia, e stavolta è Hegel a pronunciarla. Ma come sempre, questa tautologia formale è soltanto apparente, e in essa si nasconde un vizio piú grave. Anzitutto Hegel dice che l'eguaglianza delle persone è un principio astratto perché fuori di essa cade tutto quanto *riguarda il possesso, questo terreno dell'ineguaglianza*: presupposto e *giuridicamente sanzionato*, come fa Hegel, il possesso come terreno della disuguaglianza, è naturale che ciò che resta possa essere soltanto materia d'un'eguaglianza astratta. Qui abbiamo anzi un primo esempio di quello che Marx disse essere il merito di Hegel, di svelare, cioè, ma senza volerlo, e con tutte le intenzioni di giustificarla, la contraddizione del diritto borghese, che lasciando l'ineguaglianza nel possesso, nella proprietà e nelle sue concrete conseguenze, cioè un'ineguaglianza reale e concreta, instaura un'eguaglianza puramente giuridica ed astratta. Ma proseguiamo: Hegel dice poi che le "richieste" di eguaglianza nella *distribuzione* della ricchezza sono vuote ecc. perché qui entra in gioco la natura materiale e spirituale, e che "non si può parlare d'ingiustizia della *natura* nella ineguale partizione del possesso e della ricchezza." A questo bisogna obiettare anzitutto che la *natura* non ha nulla a che fare con il *possesso* e la *ricchezza* e la loro disuguaglianza, perché gli uomini possono nascere disuguali per forza e talento, ma non per ricchezza (salva la sanzione giuridica del diritto naturale alla proprietà, ad ereditare i beni paterni ecc., sanzione che però non è, essa stessa, un fatto naturale, ma un atto giuridico). La disuguaglianza naturale degli uomini, ma molto piú una considerazione concretamente storica, rendono certo non già astratta, ma inefficiente una eguaglianza di *distribuzione*: ma non già per la ragione addotta da Hegel, bensí per la ragione opposta, che essa mantiene, cioè, la proprietà privata e con essa la possibilità che si rinnovi l'accumulazione capitalistica e lo sfruttamento dell'uomo sull'uomo, senza dire che quell'eguaglianza di distribuzione è utopistica ed antistorica in quanto non si collega in alcun modo con la realtà storica della produzione borghese, le cui contraddizioni provocano esse stesse il nascere d'una classe interessata non ad

un'eguaglianza di possesso e distribuzione, bensí all'abolizione della proprietà privata capitalistica, la classe degli operai della grande industria borghese moderna. Certo, non si può rimproverare a Hegel di non aver visto al di là d'una eguaglianza di possesso e distribuzione, bensí, proprio, al contrario, di non aver ammesso neppure queste elementari ed inadeguate prime istanze di un'eguaglianza economica, certamente presenti al suo tempo e che egli, del resto, cura con tanta insistenza di escludere. Per finire, quando Hegel dice che la richiesta che tutti gli uomini abbiano il necessario è un "desiderio morale" "ben intenzionato" ma, *in quest'indeterminatezza*, "niente di oggettivo," ha certamente ragione, purché non se ne deduca, — come egli fa in sostanza — che perciò è meglio lasciare le cose come sono, bensí ci si decida a rendere oggettivo, a realizzare coi mezzi adeguati quello che era soltanto un desiderio morale indeterminato. Del rinvio alla sezione sulla "società civile" ci ricorderemo a suo luogo. Qui aggiungeremo ancora soltanto un particolare d'un certo interesse: nell'*Aggiunta* al paragrafo è detto che "l'eguaglianza che potrebbe, forse, introdursi in rapporto alla distribuzione dei beni, sarebbe, in seguito, ridistrutta in breve tempo, poiché la ricchezza dipende dal lavoro": annotazione molto acuta, che si richiama alla celebre teoria smithiana: è di Hegel o di Gans? Hegel conosceva senza dubbio Smith, e con ogni probabilità anche Ricardo, ma nelle *Randbem.* non c'è traccia di tale osservazione.

Abbiamo visto nella *Scienza della logica* che il costante destino dell'universalità astratta è quello di riempirsi d'un contenuto *accidentale.* Qui, nella teoria hegeliana della "persona" che "si dà esistenza" per mezzo della proprietà, non avevamo ancora incontrato una soddisfacente giustificazione delle determinazioni di contenuto della "persona" e del suo "diritto" di proprietà. Nei par. 50 e 51 abbiamo finalmente la piena e compiuta giustificazione dell'elemento del contenuto; eccola: "Che la cosa appartenga a colui che è *accidentalmente primo* nel tempo, che la prende in possesso, perché un secondo non può prendere in possesso ciò che è già proprietà d'un altro, è una determinazione immediatamente intelligibile e superflua." Malgrado sia superflua, Hegel prosegue nel successivo paragrafo 51: "Per la proprietà, in quanto *esistenza* della personalità, non è sufficiente la mia *interna* rappresentazione e volontà, che una certa cosa debba esser mia;

ma si richiede, a tal fine, la *presa di possesso*. L'*esistenza,* che quella volontà per tal mezzo consegue, racchiude in sé la riconoscibilità degli altri. — Che la cosa della quale io posso prender possesso sia *adespota* è (come al paragrafo 50) una condizione negativa, che s'intende da sé stessa, o si riferisce, anzi, al rapporto anticipato con altre." La cosa deve comunque essere adespota, quindi l'"esistenza" che si dà la "personalità" è precisamente l'"*accidentale*" presa di possesso da parte del primo venuto. Il contenuto del diritto della persona è, ancora una volta, la casualità. Incominciano le autentiche e coerenti applicazioni della logica, cioè del "metodo," alla filosofia del "razionale ch'è reale." La cosa è mia, necessariamente ed universalmente, giuridicamente e speculativamente mia, perché... l'ho presa.[110]

Il paragrafo successivo introduce a quella elaborazione del motivo della "presa di possesso" che, dopo un altro paragrafo che "deduce" l'articolazione dell'elemento della proprietà, nei tre momenti della *presa di possesso*, dell'*uso* e del *trasferimento* (della proprietà), vien ripreso, appunto come primo momento dell'articolazione stessa. Noi possiamo perciò passare direttamente a considerare questo tema della "presa di possesso" introdotto, come abbiamo detto, nei paragrafi 50, 51 e, ora, 52 (piú l'*Annotazione*, l'*Aggiunta* e la *Randbem.*, tutte da prendere in esame) e proseguito, come primo momento dell'articolazione della proprietà, nei paragrafi 54-58. L'attenzione che dobbiamo rivolgere a questo motivo dipende dal fatto che Hegel introdurrà in esso la considerazione della *elaborazione* della cosa: lo diciamo perché qualche accenno c'è già fin dai primi testi che esamineremo. La prima precisazione circa la "presa di possesso" riguarda la *materia* della cosa: essa, dice Hegel è resa "mia proprietà" nella presa di possesso perché "la materia per sé non è sua propria" (paragrafo 52). Essa, aggiunge nell'*Annotazione*, "mi fa resistenza (ed è soltanto questo: farmi resistenza), cioè essa mostra il suo astratto esser per sé, a me, soltanto in quanto spirito astratto, cioè *sensitivo* [...] ma, in rapporto alla volontà e alla proprietà, questo esser per sé della materia non ha alcuna verità." La presa di possesso si manifesta attraverso molte esteriorità secondo le quali essa ha "un'infinita limitazione e contingenza"; la specie, o l'elemento come tale, non è oggetto dell'individualità personale, ma dev'esser divisa e ciò non significa tanto un'impossibilità fisica, quanto il fatto che "la per-

sona, in quanto volontà, si determina come individualità, e, in quanto persona, è insieme individualità immediata; onde, come tale, sta in rapporto anche con l'esteriore, in quanto individualità. Quindi, l'impadronirsi e l'esterno possedere, divengono anche, all'infinito, piú o meno indeterminati e incompiuti. La materia, però è sempre con una forma essenziale, e soltanto per via di questa essa è qualcosa. Quanto piú mi approprio questa forma, tanto piú vengo anche in possesso *reale* della cosa"; il consumo degli alimenti, come anche la stessa cultura spirituale, sono una compenetrazione e trasformazione del loro oggetto, la materia o lo spirito, il quale ultimo può essere parimenti "reso proprio" piú compiutamente. "Ma questa *realtà dell'impossessamento* è diversa dalla proprietà come tale, la quale è compiuta dalla volontà libera. Di fronte ad essa, [volontà] la cosa non ha ritenuto per sé un che di caratteristico, anche se, nel possesso, in quanto rapporto esterno, permane ancora un'esteriorità. Il pensiero deve superare la vuota astrazione di una materia senza qualità, la quale, nella proprietà, debba restare fuori di me e propria alla cosa." In questo testo si annuncia già, come si vede, un motivo diverso da quello della mera presa di possesso, e cioè il motivo della elaborazione dell'oggetto. Noi sappiamo, sia dai corsi di Jena che, soprattutto, dalla *Fenomenologia*, quale importanza abbia assunto questo tema in ordine, per es., alla dialettica del lavoro: onde la connessione in cui ora esso ci si presenta con il tema della proprietà e dell'appropriazione ci offre un complesso problematico di non indifferente interesse. Non dobbiamo dimenticare, però, l'accenno finale della *Annotazione*, col quale Hegel tiene a separare la trasformazione, o "realtà dell'impossessamento," dalla "proprietà come tale," in cui alla cosa non resta niente di "caratteristico," e ciò, evidentemente, per togliere alla proprietà ogni carattere di dipendenza dalla materia, per *spiritualizzarla* come atto "della volontà libera": nel che sta il lato peggiore di tutto questo discorso, e il carattere, ancora una volta, involutivo, della posizione della *Filosofia del diritto* nei confronti dei testi jenensi, *Fenomenologia* compresa; sempre all'interno, però, della sostanziale coerenza idealistica di Hegel da Francoforte in poi.

L'*Aggiunta* conferma, contro il Sichte dei *Fondamenti di diritto naturale*, che non c'è differenza fra l'appropriazione della materia e quella della forma impressa dal lavoro: "Poiché, se prendo

in possesso e lavoro un campo, non soltanto il solco è di mia proprietà, ma il resto, la terra che vi rientra. Cioè, io voglio prendere in possesso questa materia, la totalità: essa quindi non resta adespota, non propria a sé. Poiché, quand'anche la materia resti esterna alla forma che io ho dato all'oggetto, la forma è appunto un segno che la cosa deve essere mia; quindi, essa non resta fuori della mia volontà, ma fuori di ciò che ho voluto. Pertanto, non esiste nulla, che sia da prendere in possesso da un altro." Emerge qui l'elemento del "segno" che già conosciamo dal secondo corso della *Realphilosophie* e riapparirà fra breve con un'importanza abbastanza rilevante, e che è sempre da mettere in conto al movimento d'idealizzazione dell'appropriazione. L'unico elemento nuovo da rilevare nella *Randbem.* al paragrafo è l'annotazione "se la materia è già proprietà, rimane proprietà. Prenderla in possesso attraverso la forma [significa divenire] un altro proprietario in altra maniera."[111]

La "presa di possesso" come primo dei tre momenti dialettici della proprietà (gli altri due sono l'*uso* e l'*alienazione*) si articola a sua volta nei tre momenti dell'"appropriazione immediatamente corporale," dell'"elaborazione" e della "designazione." L'appropriazione corporale, "è, dal lato sensitivo, la maniera piú perfetta, poiché io sono immediatamente presente in questo possesso, e, appunto con ciò, la mia volontà è riconoscibile; ma, in generale, è soltanto soggettiva, temporanea, e, nel suo ambito, come anche per la natura qualificativa degli oggetti, assai limitata." La *Randbemerkung* aggiunge: "L'esteriore designazione di possesso è incompleta, imperfetta in generale. L'uomo prende possesso, ha una proprietà come uomo *pensante*. Ciò che egli *vuole* come pensante, è il tutto, *l'universale*"; e ciò anche non soltanto per ora, come ad es. io ho un bastone solo in un luogo, nella mano. "Ciò che io ho in possesso come cosa universale, posso però averlo solo attraverso una volontà universale. Io sono determinato soggettivamente come volontà universale; passaggio al contratto."[112] Ma passiamo al piú importante momento della elaborazione. Con essa "la determinazione per cui una certa cosa è mia, riceve un'esteriorità *esistente per sé*, e cessa di essere limitata alla mia attualità, *in questo* spazio e *in questo* tempo, e all'attualità della mia consapevolezza e della mia volontà." Nel primo corso di Jena Hegel aveva chiamato il lavoro "uno stabile esser tolto," in quanto

in esso l'oggetto è "tolto alla sua generale connessione," l'individuo "è attivo" ed ambedue "permangono." Anche qui il fatto che la cosa riceva "un'esteriorità esistente per sé" introduce la considerazione del rapporto di soggetto e oggetto, che s'inizia nell'*Annotazione* e prosegue nelle *Randbemerkungen*. "L'elaborazione è la presa di possesso piú adeguata all'idea, in quanto unifica in sé il soggettivo e l'oggettivo." La *Randbemerkung* al paragrafo 53 aveva già fermato questo rapporto di soggetto-oggetto relativamente ai tre momenti della presa di possesso, uso ed alienazione: "Modi dell'unificazione dell'io e della cosa: *a*) attraverso la mia volontà e la mia forza fisica: maniera e forma esteriormente sintetiche; astrazione: che qualcosa debba essere mio, *b*) unificazione: è necessario che l'indipendenza della cosa crolli; uso: questa è solo la giusta conquista, *c*) alienazione, nuova separazione."[113] Quella al paragrafo 56 riprende lo stesso punto di vista a proposito della elaborazione: *b*) La mia volontà è tale che si rappresenta obiettivamente; e pur rappresentandosi obiettivamente, si rappresenta soggettivamente nella designazione. La formazione [della cosa] rende *a*) la mia volontà obiettiva, esteriore, permanente e *b*) lascia la cosa oggettiva e lascia la cosa permanente. La designazione di possesso si riempie solo attraverso il consumo, il desiderio, *b*) in vista del futuro."[114] Il richiamo ai testi di Jena è addirittura letterale; eppure una differenza sussiste, e molto rilevante: mentre in quelli il "soggetto" era l'attività trasformatrice dell'uomo in generale, qui il soggetto è la "volontà," e questo porta ad una continua interferenza e ad una non decisa distinzione fra quel carattere del tutto autonomo ed esaustivo che Hegel vorrebbe mantenere alla presa di possesso, onde contro di essa la materia è "nulla," e quella complementarità onde, al contrario, la stessa attività trova nella cosa il suo termine necessario, e dalla cosa la forma impressale si riflette di nuovo sull'attività stessa, come nella dialettica di signoria e servitú. Insomma, a Jena il motivo dell'*elaborazione* era molto piú organicamente connesso col tema del *lavoro*, mentre qui questa connessione finisce col disperdersi. In sostanza, è chiaro che Hegel concepisce l'elaborazione come una piú compiuta presa di possesso, come un momento della sua dialettica, ma contemporaneamente l'aver presupposto l'elemento della giustificazione giuridica della proprietà finisce col far apparire inessenziale lo stesso processo, la stessa dialettica della presa di

possesso, che in quel presupposto non può non apparire già risolta e conchiusa in anticipo, e quindi inesistente appunto come dialettica.

Il motivo della "presa di possesso" e del suo secondo momento, della "elaborazione," trova, nel seguente paragrafo 57 ed annesse *Annotazione*, *Aggiunta*, ecc., uno sviluppo alquanto singolare, che sfocia nella questione della schiavitú. Le connessioni con le trattazioni precedenti, culminanti nella celebre dialettica dell'autocoscienza, nella *Fenomenologia*, che abbiamo studiata, sono molto indirette e rivelano una notevole mutazione d'orientamento metodologico. Ma veniamo al testo: "L'uomo, quanto all'esistenza *immediata*, è in sé stesso qualcosa di naturale, di esterno al suo concetto; soltanto col perfezionamento del suo proprio corpo e spirito, *essenzialmente* perché *la sua autocoscienza si apprende come libera*, egli si prende in possesso e diviene proprietà di sé stesso e di fronte agli altri. Tale presa di possesso, viceversa, è appunto questo: porre nella *realtà* ciò che egli è, secondo il suo concetto (in quanto *possibilità*, facoltà, disposizione); per tal modo, ciò è posto non meno come proprio, quanto anche come oggetto[115] e differente dalla semplice autocoscienza, e quindi diviene capace di ricevere *la forma della cosa*" (e rinvia all'*Annotaz.* al paragrafo 43, quella relativa alla proprietà delle produzioni spirituali). La libertà è, quindi, sistematicamente, un atto della volontà che prende possesso del corpo e dello spirito e realizza ciò che l'uomo è nel concetto, come *disposizione*; onde questo stesso, che l'uomo è secondo il concetto e che ora è posto nella realtà, si sdoppia volta a volta in qualcosa di "proprio," cioè di soggettivo, e in qualcosa di oggettivizzato, estraniato o di mediato (a differenza dalla "semplice autocoscienza") sí da poter ricevere la forma della cosa, ossia della elaborazione. Fino a questo punto siamo nell'ordine consueto di questi concetti del sistema, affermati dalla *Propedeutica* in poi; ma l'applicazione di essi al tema della schiavitú, che segue subito nell'*Annotazione*, introduce, con tutta la sua forza di sollecitazione reale, il motivo storico, onde il contrasto fra i due piani non mancherà di rivelarsi in tutto il suo stridore.

L'*Annotazione* mette di fronte le due tesi opposte, quella della giustificazione della schiavitú e quella che afferma il suo "assoluto torto." La prima in tutti i suoi "particolari *fondamenti sto-*

rici" come la forza, il diritto di conquista, la prigionia di guerra, il "consenso privato" ecc., insieme ad "ogni opinione *storica* sul diritto di schiavitú e di dominio," "dipende dal punto di vista del prendere l'uomo, come *essenza naturale* in generale, secondo un'*esistenza* (vi rientra anche l'arbitrio) che non è adeguata al suo concetto." La seconda, ossia "l'affermazione dell'assoluto torto della schiavitú, invece, tien fermo il *concetto* dell'uomo in quanto spirito, in quanto libero *in sé*; ed è unilaterale in ciò, che prende l'uomo come libero *per natura*, o (ciò che è lo stesso), il concetto come tale, nella sua immediatezza, non l'idea in quanto verità." L'antinomia sopra delineata dipende dal "pensiero formalistico" unilaterale. "Lo spirito libero [...] è ciò, appunto: non essere come semplice concetto o *in sé*, ma annullare questo formalismo di sé stesso, e quindi l'immediata esistenza naturale, e darsi l'esistenza, soltanto in quanto propria, in quanto libera esistenza." Il "lato dell'antinomia" che afferma "il concetto della libertà" (cioè l'illegittimità assoluta della schiavitú) contiene solo il punto di partenza per la verità, mentre l'altro lato, "che si ferma all'esistenza priva di concetto, non contiene affatto il punto di vista della razionalità e del diritto." "Il punto di vista della volontà libera, col quale s'inizia il diritto e la scienza del diritto, è già di là dal falso punto di vista, nel quale l'uomo è in quanto essere naturale e soltanto in quanto concetto che è in sé, e quindi, è atto alla schiavitú. Questa precedente falsa apparenza riguarda lo spirito, che è solo per la prima volta nel punto di vista della sua coscienza; la dialettica del concetto e della coscienza soltanto immediata della libertà vi cagiona la *lotta del riconoscimento* e il *rapporto di dominio e servitú* [e rinvia alla *Fenomenologia* e all'*Enciclopedia*]. Ma il fatto che lo spirito oggettivo, contenuto del diritto, non sia, di nuovo, nel suo concetto soggettivo soltanto, e quindi, che l'uomo, in sé e per sé, non sia destinato alla schiavitú, non sia ritenuto di nuovo come semplice *dover essere*; ciò ha luogo unicamente nel riconoscimento che l'idea della libertà è vera, soltanto in quanto *Stato*."[116]

Il lettore odierno si meraviglierà anzitutto di veder caratterizzata come "storica" la teoria della legittimità della schiavitú. In questo Hegel è parzialmente giustificato dal fatto che, in effetti, al suo tempo, lo storicismo era rivendicato appunto dalla concezione romantica piú reazionaria, mentre al contrario la veduta piú

progressiva si richiamava piuttosto al giusnaturalismo astratto: prima di Marx, insomma, non abbiamo uno *storicismo* rivoluzionario, o almeno non abbiamo una concezione rivoluzionaria *che si proclami* apertamente storicistica e sappia funzionalizzare rivoluzionariamente la considerazione storica. Questa giustificazione di Hegel è, però, soltanto parziale, perché malgrado le conclamate "influenze" roussoiane sul suo pensiero, egli non vide di quanto storicismo concreto fosse materiata proprio quella posizione rivoluzionaria di Rousseau che sembrava porsi contro la storia: in quanto, distaccandosi dagli altri giusnaturalisti, Rousseau riusciva a cogliere sia l'illegittimità e la falsità del costituirsi della società *del suo tempo*, dell'assolutismo *moderno*, e sia il centro del problema della istituzione d'una *nuova* società come società in cui la disuguaglianza morale e civile concorresse "nella stessa proporzione con la diseguaglianza fisica." Col che Rousseau non esprimeva soltanto la piú avanzata esigenza di libertà-uguaglianza che doveva realizzarsi nel *fatto storico* della rivoluzione francese, ma, come è stato mostrato recentemente, poneva una problematica che, "col suo stesso concetto radicale di un corpo *unitario* sovrano e del decisivo carattere razionale-artificiale-storico di esso corpo, minaccia[va] di rompere già lo schema: razionale-naturale-apriori del giusnaturalismo": problema d'una "libertà egualitaria" destinato a ben diversi sviluppi e a ben diverse soluzioni *anche dopo* la rivoluzione borghese.[117]

Hegel, comunque, costruisce l'antinomia come opposizione, da un lato, d'una concezione storicistica, ma contraria al diritto, e dall'altro, d'una concezione conforme al diritto, ma astratta. La soluzione di quest'antinomia è per lui quella dello "spirito libero" che "annulla il formalismo di sé stesso" e si dà esistenza "soltanto in quanto propria, in quanto libera esistenza." Quanto alla storia, essa non solo è esclusa da questo processo, nella sua forma condizionata, empirica, fattuale, ma persino in quella sua *fondazione metafisica* che egli ne aveva operato nella dialettica di signoria e servitú, qui esplicitamente considerata come un grado inferiore dello sviluppo dello spirito, quello nel quale esso "è solo per la prima volta nel punto di vista della sua coscienza," anzi, come quel grado che in fondo *giustificherebbe* l'esserci della schiavitú stessa. Col che Hegel interpreta sé stesso unilateralmente, perché se è vero che la stessa metafisicizzazione del rap-

porto di signoria-servitú, ponendolo all'origine della storia e come sua "condizione," finisce, appunto, col confermare la necessità del "servire" (come abbiamo notato quando abbiamo studiato questa dialettica) tuttavia quella dialettica, sia pure in forma metafisica, metastorica ed estraniata, pone comunque quell'istanza di *liberazione del servo*, quella *rivalsa* del servo sul signore per mezzo del lavoro, che è stata sopravvalutata come un'istanza rivoluzionaria, ma che, comunque, è pur sempre qualcosa di meglio della "libertà che si dà esistenza da sé stessa," saltando a piè pari, o credendo d'aver lasciato di gran lunga dietro di sé, la concezione che aveva, in ogni caso, riconosciuto che la libertà dev'esser ottenuta *per mezzo dell'abolizione* della servitú. Insomma, la involuzione che ancora una volta dobbiamo constatare qui nella *Filosofia del diritto* rispetto agli scritti jenensi ed alla *Fenomenologia* si manifesta in ciò, che Hegel parli di schiavitú senza parlare affatto di una qualsiasi forma, metafisica o meno, di *liberazione determinata* dello schiavo *contro* il signore, anzi, dimenticando che in quel "grado sorpassato" dello sviluppo dello "spirito soggettivo" egli non aveva solo, in un certo senso, giustificato il darsi storico della servitú, ma aveva anche prospettato un'istanza della liberazione del servo. Istanza di liberazione che certamente non è riproposta col finale rinvio allo Stato come alla sfera in cui soltanto la libertà è "vera," perché, come sappiamo e vedremo meglio in seguito, lo Stato è ciò che è, non ciò che è raggiunto o conquistato dall'uomo ecc. (e naturalmente, l'accenno polemico al dover essere non può mancare).

Ma il tema della schiavitú, proprio in connessione con quello della storia vien ripreso nella *Randbemerkung* al paragrafo 57, una delle piú articolate, che è necessario che leggiamo. "L'uomo deve formare sé stesso. Egli è storico, cioè appartiene al tempo, alla storia prima della libertà; qui v'è appunto storia." Quanto alla schiavitú, essa "è qualcosa di storico, cioè essa cade, appartiene ad uno *stadio anteriore al diritto,* è relativa. Tutta questa situazione non deve esserci, non è una situazione del diritto assoluto: ma all'interno di una tale situazione, essa è necessariamente giustificata. Cioè quell'autocoscienza della libertà, che è a un tale grado, ha in ciò il suo esserci. Se si dice che la schiavitú è in sé è per sé ingiustizia, ciò è del tutto esatto (*necessità* dello Stato)"; ma un diritto oggettivo è essenzialmente altrettanto

soggettivo per sé, cioè non è qualcosa di fisso ed esteriore, ma volontà dello spirito e della cultura universali. "Il torto è cosí *in sé e per sé*, cioè è la propria, universale autocoscienza: di non voler essere né un signore né uno schiavo; nessun signore, quindi nessuno schiavo, ma altrettanto nessuno schiavo, quindi nessun signore. Ma ciò non può esser colpa di questo o di quell'individuo, non può parlarsi di questi o di quelli, che sono schiavi, bensí di tutti, del tutto [...]. La situazione del singolo è condizionata attraverso l'universale."[118] La schiavitú è una condizione storica, e all'interno di quella condizione essa non può esser imputata all'individuo che asservisce. Questo, naturalmente, è giusto. Ma è anche giusto che la storia sia "anteriore al diritto" e che *all'interno* della situazione storica che ammette la schiavitú sia "torto" il non volerla subire? Qui, evidentemente, viene allo scoperto la contraddizione di voler considerare il diritto, l'eticità, come puro autosvolgimento dello spirito che è, e che non ammette il dover essere. E anzitutto perché anche il diritto è qualcosa di storico, e storiche sono anche e soprattutto le *modificazioni* del diritto, prima fra tutte quella che, sempre all'interno della storia, giunge a porre l'istanza dell'abolizione della schiavitú. Coloro che, in quelle condizioni, si ribellarono alla schiavitú non erano affatto fuori della storia, e le loro ragioni non mancavano di essere autentiche ragioni storiche (altrimenti non avrebbero nemmeno potuto formularle). Antifonte sofista, e quel suo discepolo che molto piú di Platone e di Aristotele merita, dal punto di vista delle concezioni etiche, di esser considerato l'uomo piú grande di tutta l'antichità classica, cioè Euripide, non erano affatto individui "antistorici," ma espressero nella forma piú progredita idee che precisamente le condizioni storiche e sociali loro suggerivano, e la loro grandezza consiste nel fatto d'aver saputo, appunto, interpretare la storia nel senso piú avanzato e non in senso reazionario, o comunque conservatore. Ma s'intende che il torto di Hegel non è certo quello d'essere un difensore della schiavitú, ché anzi egli si affanna a ripetere che essa, "in sé e per sé" è ingiusta; bensí in questo testo, di distinguere dapprima una "situazione storica" empirica ed "anteriore alla libertà" da un diritto "assoluto" e metastorico, e poi, di tentare una storicizzazione di quest'ultimo per la quale esso, però, non sa assumere a proprio contenuto se non quella stessa "situazione" in tutta la sua ingiu-

stizia ed antigiuridicità. Onde la storia risulta un movimento all'interno del quale non ci può essere rottura, iniziativa, "violenza estranea," ed il cui progresso, anche quello onde son cessate la schiavitú, la servitú della gleba, ecc., resta, in ultima analisi, un mistero.

E ritorniamo allora allo sviluppo della dialettica della "presa di possesso" per considerarne l'ultimo e conclusivo momento, quello della "designazione." "La presa di possesso per sé non reale ma *rappresentante* soltanto la mia volontà, è un *segno* della cosa; significato del quale, deve essere che io ho messo in essa la mia volontà. Tale presa di possesso è molto indeterminata, per estensione oggettiva e significato." Il motivo della "designazione" era stato trattato nel secondo corso di Jena, come sappiamo, e vien ripreso anche nella *Randbem.* al paragrafo 58 che testé abbiamo letto: mentre la presa di possesso materiale e la stessa elaborazione sono soltanto parziali, il segno porta la presa di possesso nell'elemento della idealità e serve per far *riconoscere* agli altri che io ho "messo la mia volontà" nella cosa, e quindi "rappresenta la rappresentazione" di quella totalità del possesso che altrimenti non avrebbe potuto esser espressa né realizzata. Come a Jena, Hegel fa avanzare il processo secondo il maggior grado di idealizzazione: è la strada che conduce alla "spiritualità" del denaro. Il segno è, comunque, piú alto e completo del "formare": ed è su questo punto che dobbiamo soffermarci per un momento. Nella *Randbem.* al paragrafo 57 Hegel, dopo aver commentato e confermato quella necessità di sdoppiamento del soggetto che rende possibile il poter elaborare le proprie attitudini ecc., aveva aggiunto: "L'uomo è proprio *libero,* in generale, nel possesso di sé stesso, solo attraverso la sua formazione [...]. Ma la libertà non diviene un qualcosa di alienabile, quindi non è qui il caso di parlarne. La formazione verso la libertà stessa (realizzazione di essa) e verso la conservazione di essa è lo Stato." E subito dopo: "La formazione è in parte a) immediata designazione di possesso, per me, è la mia volontà come tale obiettivamente, b) in parte, è per altri, universalmente, senza la mia presenza personale; cioè entra in questa oggettività qualcosa per altri (ma anche per me: gli animali addomesticati rimangono piú sicuri in mia custodia)." Il momento dell'*esser per altri* nel "formare" è, naturalmente, il piú importante elemento di universalità che Hegel sia riuscito a

cogliere finora; ma egli non può servirsene perché ha già presupposto l'universalità formale ed astratta del "diritto" di proprietà a tutte le determinazioni concrete della vita economica che pur gli verrà fatto di dialettizzare; quindi (come però del resto anche a Jena, quantunque in misura minore perché lí il "diritto di proprietà" era pur sempre allineato e sistemato *lungo* il processo dialettico, *a un certo punto* di esso, *non al suo inizio*) egli deve dare alla "designazione" il posto piú alto, di *Aufhebung*, nella "presa di possesso": il che è quanto dire che Hegel, poiché non ha saputo individuare l'universalità *concreta* del "formare" e del "formare per *altri*," deve ora ricorrere all'universalità astratta del concetto, del simbolo, e riconoscere in essa una piú compiuta forma di universalità. E s'intende, perché non dobbiamo dimenticare che ci troviamo nell'elemento della "presa di possesso," e che quindi l'universalità dev'esser conformata in funzione di essa, cioè in funzione del presupposto diritto di proprietà. In questo senso "per gli altri v'è bisogno solo d'un segno," e, coerentemente, Hegel conclude la nota con le parole "la mia volontà è un tutto nella proprietà": un tutto *designato*, portato all'universalità del linguaggio (si ricordi anche la funzione di questo elemento nella *Fenomenologia,* dove esso riusciva a vanificare tutto l'impegno dell'analisi storica precedente), che gli altri non han che da *riconoscere*. Che segno e linguaggio da mezzo d'espressione divengano ora fine di tutto il movimento, questo, come sappiamo, è perfettamente conforme al carattere rovesciato ed estraniato della dialettica hegeliana.

La dialettica della proprietà prosegue, dopo il momento della "presa di possesso," con quelli dell'"uso" e dell'alienazione della proprietà. Con la presa di possesso, dice Hegel, la volontà ha un rapporto positivo e particolare con la cosa (bisogno, piacere) e la cosa è posta come un negativo, che *è per* la volontà e il suo bisogno, cioè deve *servire* ad essa. "L'uso è tale realizzazione del mio bisogno mediante il mutamento, l'annullamento, la distruzione della cosa, la cui natura impersonale è con ciò resa manifesta, e la quale, cosí, compie la sua determinazione." L'*Annotazione* aggiunge che "il fatto che l'uso è il lato *reale* e la realtà della proprietà" viene alla mente ove si tratti di cose adespote o non usate dal proprietario ecc.; ma "la volontà del proprietario, in conformità della quale una cosa è sua, è il primo sostanziale fonda-

mento; del quale l'altra determinazione, l'uso, è soltanto l'apparenza e la maniera particolare, che segue a quel fondamento universale." Evidentemente, ogni teoria della proprietà privata si fonda sulla preliminarità della proprietà nei confronti dell'uso, cosí come il rovesciamento di questo rapporto, il concepire l'*appropriazione* in funzione dell'uso e della sua necessità, cioè in funzione della soddisfazione dei bisogni, è già un inizio di critica del principio della proprietà privata. E ciò perché soltanto la *presupposizione* del diritto di proprietà può consentire una chiusura della proprietà su sé stessa, un suo carattere individuale, privato: mentre il contrario, cioè il concepire l'appropriazione in funzione dell'uso, sollecita immediatamente anche la necessità della universalità della soddisfazione dei bisogni, la constatazione dell'interferenza *di fatto* dell'appropriazione da parte di uno con la necessità di appropriazione da parte dell'altro, onde la fissazione presupposta d'un diritto di proprietà individuale appare sottrarre in anticipo la cosa di cui si tratta a qualsiasi possibilità d'appropriazione da parte di altri, anche ove un bisogno necessario la giustifichi. Il che appare, naturalmente, ancora relativamente chiaro in questi termini astratti, ma diviene chiarissimo ove ci si trasferisca sul piano concreto e storico, ove la proprietà privata venga intesa come proprietà privata *borghese*, poi come *capitale* industriale, e l'appropriazione che essa nega all'altro, venga intesa come le necessità di vita d'una classe che, contemporaneamente, è proprio la classe dei *produttori* di quella ricchezza capitalizzata e sancita col crisma giuridico, come proprietà del capitalista: dal che consegue non solo il rifiuto, alla classe dei produttori, di quelle appropriazioni che erano necessarie al soddisfacimento dei loro bisogni, ma piú ancora l'*espropriazione*, operata nei loro confronti, della loro piú legittima e naturale "proprietà," il possesso di sé stessi e della propria *forza di lavoro*. Ma con questo tema siamo già andati al di là dell'ambito dei paragrafi che stiamo considerando, mentre ci avverrà di doverlo riprendere fra poco, a proposito della "alienazione."

Il seguente paragrafo 60 tenta un'apertura verso l'universalità, anche in tema di "utilizzazione." Questa, dice Hegel, è, nella sua immediatezza, una presa di possesso singola; "ma in quanto l'utilizzazione si fonda su un bisogno durevole ed è un'utilizzazione ripetuta di prodotto che si rinnova, e fors'anche si limita al fine

della conservazione di questo rinnovamento, queste ed altre circostanze rendono quella immediata singola detenzione un *segno*, per cui, essa deve avere il significato di una presa di possesso generale, e, quindi, della presa di possesso della *base* elementare o organica, o delle altre condizioni di tali prodotti." Il progresso verso l'universalità si svolge quindi attraverso queste tappe: uso immediato, bisogno durevole e utilizzazione ripetuta, segno. Per raggiungere la universalità, l'uso deve diventare simbolo. Soltanto cosí, cioè soltanto attraverso questa vanificazione della concretezza dell'uso, Hegel può raggiungere una universalità dell'uso compatibile con il carattere privato della proprietà. L'universalità dell'uso, Hegel lo comprende benissimo, non può essere che una universalità *per gli altri*: ma una universalità per gli altri, che rimanesse nella concretezza dell'uso, significherebbe *un uso da parte di altri* o comunque una disponibilità della cosa ad essere usata, per es., da chi ne avesse maggior bisogno: in ogni caso, una socialità nel diritto all'uso, concordante, del resto, nell'economia moderna, con la socialità della produzione: e tutto questo sarebbe incompatibile col principio della proprietà. Hegel, quindi, deve far in modo che questa universalità per gli altri sia una universalità che *escluda* l'uso concreto da parte di altri, e perciò la rovescia nel *segno*, che è la condizione del *riconoscimento* della esclusività del possesso da parte del proprietario. Cosí, però, il movimento verso l'universalità è precisamente ritornato al suo punto di partenza particolare, l'universalità è stata posta in funzione della particolarità, di quella particolarità che era stata immediatamente rivestita fin dall'inizio d'un valore giuridico, quindi formalmente universale. Ancora una volta la vuota universalità formale ed aprioristica viene riempita d'un contenuto immediatamente particolare, mentre il movimento di mediazione viene ottenuto attraverso una nuova universalizzazione astratta, quella del simbolo o segno, che finisce col produrre precisamente il contrario di ciò che un'universalizzazione concreta avrebbe dovuto, la sanzione dell'immediata universalità astratta originaria e della immediata particolarità concreta del possesso. La *Randbem.* al paragrafo conferma questo procedimento, e contiene una distinzione fra *uso immediato*, e *sfruttamento* mediato dalla designazione della "singolarità della cosa immediata" attraverso cui anche la cosa è portata all'universalità: "Il mio bisogno come tale è solo per *questo* attimo, ma l'uomo

come essere pensante deve voler possedere un *universale: previdenza*": motivo già presente nella trattazione della proprietà nella *Fenomenologia* e, del resto, anche nel testo del paragrafo. Piú oltre Hegel aggiunge: "Io posso prender possesso dell'universale solo nella rappresentazione." Certo, *io* posso fare solo questo; ma qui non si tratta di "prender possesso *dell'*universale," che può essere solo una presa di possesso metaforica, bensí d'una universalizzazione della presa di possesso che invece resta presa di possesso *d'un particolare*, e resta tale anche dopo la pretesa mediazione hegeliana onde *la cosa* diventa un universale. Essa diventa un universale, cioè un concetto, nel riconoscimento dell'altro, ma resta ben particolare nel godimento o nell'uso che io ne faccio. Alla fine della *Randbem.* c'è poi un'osservazione molto piú interessante: "universalità è la forza, la facoltà, la sostanza, ciò che permane": e dopo aver citato vari esempi naturali onde la forza si ripristina, Hegel si ricorda anche dell'"uso del talento. Talento, attitudine sono secondo la loro natura un tutto; sono *aa*) la loro formazione, educazione, *bb*) produzione, lavori: non è soltanto un crescere, come le bestie che han bisogno solo di mangiare." Dalle sue letture degli economisti classici Hegel ricorda che c'è anche una forza di lavoro; naturalmente, però, questo motivo non trova sviluppo nella *Filosofia del diritto* se non, molto indirettamente (come lavoro in genere, non sua forza), riguardo all'alienazione.

I seguenti paragrafi 61 e 62 sono fra i piú interessanti e potrebbero sembrare fra i migliori di questa sezione sulla proprietà. Nel primo Hegel dice che, poiché la sostanza della cosa che è mia proprietà è l'esteriorità, la sua non sostanzialità e mancanza di fine per sé stessa, e quest'esteriorità realizzata è l'uso che io ne faccio, "*il totale uso* o l'utilizzazione *è la cosa in tutta la sua ampiezza*, sicché, se l'uso mi compete, io sono il proprietario della cosa, della quale, oltre la totale ampiezza dell'uso, nulla rimane che possa essere proprietà altrui." E nel paragrafo seguente prosegue: "quindi, soltanto un *uso parziale o temporaneo*, come un *possesso parziale o temporaneo* (in quanto *possibilità* stessa, parziale o temporanea, di usare della cosa), che mi compete, è *differente* dalla *proprietà* della cosa stessa. Se l'intera ampiezza dell'uso fosse mia, ma la proprietà astratta dovesse essere di un altro, la cosa, in quanto mia, sarebbe compenetrata interamente dalla mia volontà (paragrafo preced. e paragrafo 52), e in pari tempo,

vi sarebbe una cosa per me impenetrabile, cioè la volontà, e la vuota volontà, di un altro. — Io con me, nella cosa, in quanto volontà positiva sarei oggettivo e insieme non oggettivo — rapporto d'una contraddizione assoluta. — Quindi, la proprietà è proprietà essenzialmente *libera, piena.*" Abbiamo detto che questi paragrafi *potrebbero sembrare* fra i migliori di questa sezione. Infatti si potrebbe pensare, a prima vista, che essi fondassero, sia pure in astratto e per motivi idealistici, rovesciati, estraniati, una illegittimità della capitalizzazione. Ma, anche a parte i motivi, l'esteriorizzazione della volontà ecc., perché questo fosse vero sia pur in astratto, bisognerebbe che l'"ampiezza dell'uso" di cui parla Hegel fosse invece il lavoro, ma Hegel non lo dice né nel testo né nella *Randbem.*: soltanto l'*Aggiunta* di Gans porta l'osservazione che "chi ha l'uso di un campo, è il proprietario della totalità, ed è una vuota astrazione riconoscere ancora un'altra proprietà sull'oggetto stesso"; ma, a parte che l'*Aggiunta* non è di Hegel, e che l'"uso," anche qui, non è esplicitamente il lavoro ("usare" un campo può anche significare semplicemente consumarne i prodotti) la non coincidenza di uso e lavoro è implicitamente affermata nell'*Annotazione*, dove si trattano rapporti di diritto romano e, alla fine, quello di *dominium directum* e *dominium utile* onde "a cagione dei pesi, sono *due i proprietari* che stanno in rapporto" e non si verifica la contraddizione di cui sopra. Questa *Annotazione* si conclude invece con uno sviluppo dell'affermazione del testo che "quindi" la proprietà "è essenzialmente libera, piena": "è certo un migliaio e mezzo di anni, che la *libertà della persona* ha cominciato a fiorire per mezzo del cristianesimo, ed è diventata principio universale per una, del resto piccola, parte del genere umano. Ma la *libertà della proprietà* è stata riconosciuta si può dire da ieri, qua e là come principio. Esempio, tolto dalla storia universale, sulla lunghezza del tempo che lo spirito impiega, per progredire nella sua autocoscienza — e di fronte all'impazienza dell'opinamento." L'avvicinamento di "libertà della proprietà" e "libertà della persona" potrebbe suggerire letteralmente la risposta di Marx nel *Manifesto*: "Dall'istante in cui la proprietà personale non si può piú mutare in proprietà borghese, da quell'istante voi dichiarate che è abolita la persona. Voi confessate, dunque, che per persona non intendete altro che il borghese, il proprietario borghese. Ebbene, questa persona deve effettiva-

mente essere abolita."[119] Ma, si dirà, qui Hegel non parifica immediatamente persona e proprietà perché fa una distinzione storica fra le due "libertà"; ebbene, a parte il fatto che Hegel identifica, in tutta la *Rechtsphilosophie*, proprio la persona con la qualifica di proprietario, e a parte il fatto che di quest'identificazione troveremo molte espressioni testuali, c'interessa in questo momento piuttosto il riconoscimento che Hegel almeno compie della rivoluzione borghese, che potrebbe sembrare contraddittorio con il suo generale rifiuto del liberalismo. Riconoscimento che invece è, come vedremo, perfettamente coerente con il pensiero di Hegel, che se non è al livello del pensiero borghese rivoluzionario in materia *politica* (libertà d'opinione e di stampa, divisione dei poteri, parlamento ecc.) e meno che mai a quello del pensiero rivoluzionario di Rousseau, che con la istanza della sovranità *popolare* e del suffragio universale è già al di là del liberalismo classico,[120] pure è certamente al livello del liberalismo sostanziale, o economico, della borghesia già attestata in posizioni di difesa dei propri privilegi. Ed è sintomatico proprio che Hegel faccia, in materia di "libertà della proprietà," un'eccezione alla sua *fin de non recevoir* riguardo al liberalismo politico in generale.

I paragrafi su "l'uso della cosa" si concludono con una determinazione del *valore* che, qui e nella *Randbem.* relativa, ricorda quella di Jena, nel *System* e nei due corsi. L'utilità della cosa è *comparabile* con quella delle altre, cosí come il bisogno specifico è anche bisogno in generale e comparabile con altri bisogni. "Questa *universalità* [della cosa], la cui semplice determinatezza deriva dalla particolarità della cosa, cosí che si astrae, nello stesso tempo, da questa qualità specifica, è il *valore* della cosa, in cui la sua vera sostanzialità è *determinata* ed è oggetto della coscienza." A confrontare questa definizione del valore con quelle jenensi si ha l'impressione che Hegel abbia fretta di pervenire all'universalità in tutte le sue forme determinate, e quindi salti tutti i momenti intermedi (il superfluo, l'eccedenza, e persino il *denaro*). L'ultimo paragrafo dice che l'uso o utilizzazione matura nel *tempo*, onde senza di quest'elemento, la proprietà cade in prescrizione. L'*Annotazione* ammette una "proprietà generale" a cui passano le opere d'un autore dopo un certo tempo.

E consideriamo ora l'ultimo momento della dialettica della proprietà, l'*alienazione*. Hegel usa indifferentemente i termini *Entäus-*

serung e *Veräusserung*, il che già vale a renderci accorti circa le implicazioni che essi potrebbero assumere dalle generali formulazioni della dialettica; il fatto che qui debba poi trattarsi esplicitamente dell'alienazione economica, cioè della cessione di proprietà, non diminuisce il nostro interesse, ma l'accresce, dati i precedenti che sappiamo, e cioè i diversi collegamenti fra la dialettica e l'economia che sono stati operati dagli interpreti. Perciò, senza proporci il problema dell'interpretazione dell'alienazione hegeliana da parte di Marx (e cioè il problema piú importante di tutti, che non possiamo risolvere in questa sede, ché anzi *tutto* il nostro lavoro è destinato a tentarne una soluzione, e che quindi noi potremo proporci soltanto alla fine), ricordiamo qui le due interpretazioni filologiche che riguardano piú da vicino il nostro attuale problema, e cioè l'interpretazione di Lukács e quella che noi abbiamo avanzato a proposito degli scritti giovanili e, pertanto, delle origini stesse della dialettica hegeliana. Secondo Lukács la dialettica è stata suggerita a Hegel dai suoi studi economici di Francoforte: gli scritti di Berna presentano la categoria della "positività" che non è ancora una categoria propriamente dialettica. Gli studi di economia, invece, ispirano a Hegel il concetto di estraneazione come obiettivazione, attività umana di autoproduzione, e quindi anticipano il superamento del materialismo naturalistico (che non vede il lato attivo del rapporto dell'uomo agli oggetti) ed offrono a Marx lo strumento indispensabile alla fondazione del suo nuovo materialismo. Inoltre, la categoria dell'alienazione e la dialettica in genere, appunto in quanto nate sul terreno economico, permettono già a Hegel di cogliere per molti riguardi le contraddizioni della società borghese: il che, naturalmente, vien portato a compimento da Marx, che riesce ad eliminare dalla dialettica e dalla filosofia hegeliana i suoi caratteri idealistici. La nostra interpretazione, al contrario, ha constatato: 1) che la categoria dell'alienazione nasce in sede contrattualistica, viene sviluppata da Rousseau in senso rivoluzionario (come estraneazione, asservimento, che sollecita l'istanza dell'emancipazione) e viene tradotta in termini astrattamente morali da Kant, come eteronomia cui si contrappone l'istanza dell'autonomia morale. 2) Che a Berna Hegel riceve da Kant questa sollecitazione, appunto in quest'ultima forma, e tenta di applicarla in primo luogo al campo dei problemi religiosi, in secondo luogo a quello dei problemi politici, rimanendo però,

da quest'ultimo punto di vista, (e a causa del suo contemporaneo organicismo politico) sul piano del problema dell'indipendenza nazionale, senza riguadagnare quello specificamente rivoluzionario roussoiano, e con esso, in termini chiari e precisi, l'istanza della sovranità popolare, concetto cardine della democrazia moderna. 3) Che a Francoforte e a Jena Hegel rinuncia a questa concezione pur sempre originariamente illuministica dell'alienazione, per adattare questa categoria a quell'istanza della totalità che gli è ispirata da tutto il movimento dell'idealismo postkantiano. Onde, finalmente, l'alienazione diviene l'uscire fuor di sé dell'intero, o assoluto, o idea, il momento della sua particolarizzazione o determinazione che deve risolvere il problema capitale dell'*articolazione della totalità* o, come Hegel dice nella celebre prefazione alla *Fenomenologia*, rendere l'assoluto non già semplicemente sostanza, ma, molto piú, soggetto. Nei testi che dobbiamo ora esaminare è lo stesso Hegel a ricondurre l'elemento dell'alienazione al suo *originario terreno economico* (in questo, ma per ragioni diverse, anzi opposte, noi siamo d'accordo con Lukács). È ovvio poi che non è detto che questo ricondurre debba necessariamente coinvolgere di nuovo tutti i problemi su ricordati: potrebbe anche darsi, cioè che Hegel trattasse qui pacificamente l'alienazione come cessione di proprietà, senza pensare a tutto quello a cui noi abbiamo pensato; data, però, l'importanza centrale di questa categoria, ciò dovrebbe sembrare, anche in via ipotetica, piuttosto improbabile. A questo punto, quindi, non ci resta che leggere i testi.

Il paragrafo 65 pone i presupposti teorici dell'alienazione economica in termini coerenti a tutta l'impostazione hegeliana del problema della proprietà. Poiché nella proprietà io "pongo la mia volontà," io posso spogliarmene abbandonando la cosa, come di nuovo adespota, alla volontà altrui; ma questo, aggiunge Hegel, "soltanto in quanto la cosa è, per *sua natura, un che di esteriore.*" Quest'ultima clausola limitativa significa che, se si desse la proprietà d'una "cosa" non "esteriore," io non potrei spogliarmene: ritorna cioè, inserita in un diverso complesso sistematico e diversamente giustificata, quella teoria della "inalienabilità" di alcuni elementi della sfera del proprio, che aveva formato il cardine della concezione giusnaturalistica. Ciò significa, altresí, che Hegel non ha alcuna intenzione di rimanere su un terreno puramente empirico, ma opera i suoi collegamenti sistematici in maniera compiu-

ta, come appunto ci attendevamo che facesse. Ma ci possono essere "cose" non "esteriori"? La risposta, come sappiamo, è affermativa, perché Hegel ha già incluso fra le "cose" che sono di mia proprietà, con un movimento di sdoppiamento dialettico, molti elementi "interni" alla stessa "persona," come la corporeità, l'attività intellettuale ecc.

Il paragrafo successivo formula quindi la teoria della *inalienabilità* dei beni o delle determinazioni sostanziali, che costituiscono la persona. "Quindi sono inalienabili quei beni, o piú tosto quelle determinazioni sostanziali, cosí come è *imprescrittibile* il diritto ad esse, le quali costituiscono la mia persona piú propria e l'essenza universale della mia autocoscienza, come la mia personalità in generale, la mia universale libertà di volere, eticità, religione." Ci si chiederà in che cosa differisca questa concezione dell'inalienabilità dei diritti della persona da quella giusnaturalistica. Potremmo già intuire la risposta, che deve riferirsi al carattere fisso, "naturale" del diritto della persona giusnaturalistica, ed anche alla loro giustificazione pur sempre trascendentistica (l'uomo è fornito di diritti naturali in quanto è fatto ad immagine e somiglianza di Dio) contro il carattere *dialettico*, e pertanto anche immanentistico, che una fondazione della imprescrittibilità dei diritti della persona deve avere nel quadro della concezione hegeliana di essa. Ma è superfluo che sviluppiamo questi tentativi di risposta perché è Hegel stesso a precisare quella differenza nell'*Annotazione* al paragrafo che abbiamo letto: "il fatto che ciò che lo spirito è, secondo il suo concetto o *in sé*, è anche nell'esistenza e per sé (quindi che la persona è capace di proprietà, e che ha eticità, religione), — quest'idea è anche il suo concetto (in quanto *causa sui*, cioè in quanto causa libera, esso è tale, *cuius natura non potest concipi nisi existens*, Spinoza, *Ethica*, p. 1, def. 1°). — Appunto in questo concetto di essere ciò che esso è, *soltanto per mezzo di sé stesso* e come *infinito ritorno in sé*, dall'immediatezza naturale della sua esistenza; sta la possibilità dell'antitesi tra ciò che è soltanto *in sé* e non anche *per sé* (paragrafo 57) come, viceversa, tra ciò che è soltanto *per sé* e non *in sé* (nella volontà, il male); — e sta in ciò la *possibilità dell'alienazione* della *personalità* e del proprio essere sostanziale — avvenga, quest'alienazione, in maniera incosciente o espressa." Esempi di alienazione della personalità "la schiavitú, l'incapacità di possedere proprietà,

la non-libertà della medesima ecc.," e nel campo della razionalità, dell'eticità e della religione, la superstizione e il cedere ad altri l'autorità di prescrivermi ciò che debbo compiere, e che cosa sia obbligo di coscienza. "Il diritto a tale inalienabilità è imprescrittibile; poiché l'atto, col quale prendo possesso della mia personalità e della mia essenza sostanziale, mi costituisce soggetto capace di diritto, di imputazione, mi rende morale, o religioso, toglie questa determinazione appunto dall'esteriorità, che unicamente dà loro la capacità d'essere in possesso altrui." Con questo "annullamento dell'esteriorità" cessano tutte le ragioni del mio primitivo consenso; "questo ritorno in me stesso col quale mi rendo esistente in quanto idea, in quanto persona giuridica e morale, annulla il rapporto precedente" e "il torto" fatto alla ragione, d'aver trattato "l'infinita esistenza dell'autocoscienza come alcunché di esteriore."

L'alienabilità *di fatto* delle determinazioni personali, si chiarisce come una estraneazione della personalità; l'inalienabilità di diritto, come un "ritorno in sé" dall'estraneazione, come una *negazione della negazione*: ecco, mostrato il carattere *dialettico* della teoria hegeliana dell'inalienabilità delle determinazioni personali. Non ci troviamo di fronte ad un'alienazione dell'intero: per un momento Hegel è ritornato, sostanzialmente, al significato bernese dell'alienazione come eteronomia, e della inalienabilità come autonomia, etica soprattutto. Con ciò, però, egli non ha fatto un passo oltre il giusnaturalismo, ma ha soltanto, provvisoriamente, ricondotto ad esso la sua stessa concezione dialettica: perché in definitiva, malgrado tutta la sua *dialetticità*, la persona è concepita pur sempre aprioristicamente, è pur sempre qualcosa di iniziale, e la negazione della negazione non fa che ricostituire questa originarietà del suo diritto.

Comunque, bisogna riconoscere che la categoria dell'alienazione trova qui un'applicazione alquanto diversa dagli schemi consueti della dialettica di Hegel, ed a provarlo sta soprattutto non tanto il testo che abbiamo letto, quanto quello immediatamente seguente, che *dal punto di vista formale* può veramente esser detto uno dei passaggi migliori della *Rechtsphilosophie*: "delle mie *attitudini particolari, corporali e spirituali* e delle possibilità dell'attività posso *alienare* prodotti singoli a un uso *limitato nel tempo* da parte di un altro, poiché esse mantengono, giusta tale limitazione, un

rapporto esterno con la mia *totalità e universalità*. Con l'alienazione di tutto il mio tempo concreto, per mezzo del lavoro, e della totalità del mio prodotto, renderei proprietà d'un altro la sostanzialità di essi, la mia *universale* attività e realtà, la mia personalità."[121]

L'accenno al "tempo di lavoro" fa il grande interesse di questo paragrafo, che sembra anticipare addirittura la concezione marxista dell'alienazione dell'operaio nell'industria moderna. Ma Hegel parla di "totalità," e per nulla metaforicamente, bensí letteralmente; tanto letteralmente da non vedere che, in sostanza, l'operaio o il proletario che vende la sua forza-lavoro al capitalista gli aliena, precisamente, *tutta* la sua attività, anche se la sera, integralmente sfruttato in tutte le sue capacità, va a casa a cenare e a dormire, in quelle condizioni che il salario gli permette soltanto per mantenerlo in vita.[122] Ma Hegel non pensa all'operaio: lo dimostra l'*Aggiunta* al paragrafo, che cosí lo commenta: "La differenza qui spiegata è quella tra uno schiavo e l'attuale domestico o giornaliero. Lo schiavo ateniese aveva, forse, funzione piú facile e lavoro piú spirituale, che, di regola, i nostri servitori; ma tuttavia, era schiavo perché tutta l'estensione della sua attività era alienata al padrone." Si dirà che le *Aggiunte* sono di Gans e che Gans non ha capito gli appunti dei colleghi o che questi non hanno capito Hegel, ecc.; ma la *Randbem.* al paragrafo 68 finisce, in sostanza, con il far pensare estremamente probabile che Hegel pensasse proprio ciò che Gans gli fa dire; Hegel infatti precisa la differenza fra la produzione spirituale e il lavoro manuale, in questi termini: "Una produzione spirituale è un universale in sé, uno *spirito*. Singolo lavoro manuale (arare): non v'è in esso abilità, come nella *macchina*, che è fatta ad imitazione. Chi compera l'opera singola, compera qui anche l'abilità (orologio), lo spirito, l'ingegno, il talento, cioè la *capacità* (universale) di produrla. Non [compera però] la capacità d'inventare, cioè di far di nuovo qualcosa d'altro, bensí quella di fare quella stessa cosa. Nella produzione letteraria invece non [s'acquista] l'abilità, bensí altrettanto [s'acquista] la capacità di produrre quella tale opera,"[123] ecc. Ove non si tratti di particolare abilità spirituale, inventiva ecc., il lavoro può essere alienato, e con esso la forza-lavoro, purché non lo sia "per tutto il tempo concreto." Non che pensare all'operaio moderno, Hegel pensa alla differenza fra lo schiavo antico e... il cameriere moderno.

Ciò non toglie che, se non quanto alla sostanza, almeno dal punto di vista formale questo paragrafo hegeliano sia pregnante di possibili e diversi sviluppi. Ciò significa anche che Hegel trova le migliori funzionalizzazioni della sua dialettica non quando si allontana dal giusnaturalismo, ma proprio quando vi si avvicina di piú. E s'intende, perché malgrado la sua astrattezza il giusnaturalismo rappresenta l'ideologia d'una classe borghese che incomincia ad impegnarsi a rovesciare le strutture dell'assolutismo, e quindi, nei suoi confronti, le ideologie romantico-organicistiche e lo stesso idealismo non rappresentano affatto un progresso, ma una involuzione. Certo, l'astrattezza della teoria giusnaturalistica dovrà esser fatta oggetto di critica, ma non sarà l'idealismo a poter adempiere questo compito, bensí solo quell'attività di pensiero che si faccia espressione della voce d'una classe diversa ed opposta a quella borghese, e ciò non può avvenire se non con la concezione del socialismo scientifico.

Possiamo sorvolare sui successivi due paragrafi che riguardano l'alienazione dei prodotti spirituali, i diritti d'autore, il plagio ecc., per considerare brevemente l'ultimo di questa sezione, che stabilisce anche l'inalienabilità della vita, perché questa "non è un che di esteriore, rispetto alla personalità, in quanto essa stessa è *tale* e *immediata*"; quest'alienazione può essere, però, imposta soltanto da "una idea etica, come quella in cui *questa* personalità, *immediatamente* singola, è sommersa in sé, e che è la forza *reale* di essa." L'idea etica è lo Stato, e il suo diritto è quello della guerra, come vedremo.

Prima di concludere questo nostro esame della trattazione hegeliana del tema della proprietà, accenneremo ora molto in breve a quelle due sezioni che evidenti ragioni di spazio c'impongono di escludere da un'analisi dettagliata, e cioè quelle sul *Contratto* e sul *Torto*. Il contratto è "la conciliazione di avere proprietà non piú soltanto mediante una cosa e la mia volontà soggettiva, ma appunto mediante un'altra volontà, e, quindi, di averla in una volontà comune." Si attua in esso una dialettica di due volontà, e la conciliazione della contraddizione d'essere contemporaneamente proprietario e di non esserlo. L'una volontà si riflette nell'altra, è per l'altra e si decide soltanto in quanto anche l'altra fa lo stesso. Da notare che mentre "per la coscienza" è l'utilità che induce gli uomini a contrattare, in realtà ciò che li spinge è "la ra-

gione," "l'idea dell'esistenza reale della libera personalità": anche gli affari hanno, in Hegel, la loro metafisica.

Piú interessanti per noi l'*Annotazione* e la *Randbem.* al paragrafo 75, che escono dal tema del contratto economico per entrare in quello del contratto sociale o statale. Dopo aver giustamente definito "turpe" la concezione kantiana del matrimonio come contratto, Hegel si oppone anche alla concezione della natura contrattuale dello Stato; essa, come quella che considera i diritti e gli obblighi dello Stato come immediata proprietà privata di singoli individui, ha "trasportato le determinazioni della proprietà privata in una sfera che è di natura del tutto diversa e piú elevata." Rilievo giusto, se la dialettica hegeliana dello Stato non consistesse, essa stessa, come sappiamo, nel piú poderoso tentativo di inserire le determinazioni economiche entro l'organicità dell'intero statuale, lasciandone immutato il carattere privatistico. Nella *Randbemerkung* Hegel annota, invece, considerazioni storiche, come quella che la "rivoluzione" dei tempi moderni consiste nella sostituzione dell'idea universale di Stato alle rappresentazioni patrimonialistiche dello Stato, proprie del medioevo, o come quella sulla politica centralizzatrice di Federico II di Prussia ecc. I paragrafi 78 e 79 considerano poi l'*esistenza* del contratto sotto forma ideale e di linguaggio, come *stipulazione*, e reale, come *prestazione*, cioè adempimento simultaneo ed attuale della obbligazione, mentre il paragrafo 80 riprende da Kant la partizione dei contratti sotto le rubriche della donazione, dello scambio e del consolidamento (o cauzione). Il contratto di lavoro è una sottospecie del contratto di scambio e può essere stipulato soltanto a tempo limitato.

La difficoltà della dialettica del "torto" sta soprattutto nella sua situazione; essa, è in posizione di *Aufhebung* pur presentando il massimo movimento di estraneazione; ma è cosa che capita spesso negli svolgimenti dialettici di Hegel, che il terzo momento sia come una esasperazione del secondo portata fino a quel limite onde la situazione si rovescia, e questo rovesciamento stesso è insieme superamento e passaggio alla determinazione superiore: a volte, cioè, il terzo momento presenta esso stesso un certo sviluppo interno, la sua esposizione è piú distesa e diffusa, a volte invece esso è come concentrato in un punto solo, che subito ci trasporta nella sfera superiore. È questo il caso della dialettica del

torto, la cui articolazione è, ancora, tutta, un'estraneazione, anzi la massima estraneazione del diritto, mentre il vero superamento sta nella "restituzione" del diritto che il delitto stesso implica come un suo reciproco necessario, e che appena viene alla coscienza fa già trapassare il diritto nella moralità. Ciò che bisogna, inoltre, tener presente in questa dialettica è anzitutto quella *unità* della volontà onde il torto d'un individuo verso l'altro è sostanzialmente un rivolgersi della volontà contro sé stessa: e in questo possiamo riconoscere un motivo molto antico della speculazione hegeliana, che si era presentato fin nello *Spirito del cristianesimo* (l'omicida credeva d'aver distrutto una vita estranea, ma egli non ha fatto che violentare la sua stessa vita, perché "vita non è diversa da vita"); e in secondo luogo, la complementarità del delitto e della sua "vendetta," la quale ultima non è meno *violenza* che il delitto stesso: onde anche la vendetta che si rivolge contro il delitto è essa stessa, torto, un "torto al torto," e il diritto stesso appare, al suo limite, come "torto," e soltanto con la "punizione" (indifferente, non soggettiva, non particolare) noi attingiamo la vera "restituzione" del diritto, ma con ciò stesso trapassiamo nella moralità.

La possibilità e la radice del torto stanno nella stessa determinazione precedente, cioè nel contratto. In esso la comunanza o coincidenza delle volontà è qualcosa di particolare, e quindi di accidentale: accidentale, soprattutto, è la coincidenza della volontà particolare con la volontà che è in sé, ossia col diritto. In quanto la volontà particolare si manifesta contraria alla volontà che è in sé, abbiamo il *torto*. Quest'ultimo può essere *torto semplice*, *frode* o *delitto*. Abbiamo il torto semplice quando il torto, per la coscienza soggettiva, ha valore di diritto: in una collisione o controversia giuridica, infatti, ciascuna persona ritiene la cosa come sua proprietà in base ad un suo fondamento giuridico: entrambi riconoscono il diritto, e la controversia riguarda solo "la sussunzione della cosa sotto la proprietà dell'uno o dell'altro." Il diritto di ciascuno è un'apparenza (perché il diritto in sé non può essere contraddittorio) ma il diritto stesso è riconosciuto: soltanto, però, come un dover essere, poiché la volontà non esiste ancora come libera dall'interesse ed avente per fine la volontà universale, né è *riconosciuta* come tale che di fronte ad essa ciascuna parte debba rinunziare al proprio interesse. La frode, invece,

consiste nel causare nell'altro una falsa apparenza circa il valore della cosa; onde ciò che è torto appare giusto, e "il diritto, per me che inganno, è solo un'apparenza" (*Zus.* paragrafo 83). Nel delitto, infine, il soggetto vuole direttamente il torto, senza curarsi di dargli l'apparenza del giusto: esso è torto "in sé e per me."

Il delitto è violenza, ed è violenza illecita, perché è il porsi della volontà contro la volontà (paragrafo 92: si ricordi lo *Spirito del cristianesimo*, "vita non è diversa da vita"). Ma la violenza del delitto comporta necessariamente di essere annullata dalla violenza. Hegel, quindi, deve distinguere fra una *prima* e una *seconda* violenza, la prima è quella perpetrata dal delinquente, la seconda è quella del diritto stesso che deve difendersi contro la prima. Siamo giunti, quindi, precisamente, al punto ove il diritto stesso si manifesta *come torto*, e cioè alla massima estraneazione del diritto astratto. La prima violenza, cioè il delitto, intanto, non nega solo il particolare diritto, ma la stessa capacità giuridica della persona contro cui essa è rivolta; ma poiché la volontà esistente può esser violata in una diversa estensione quantitativa e qualitativa, l'aspetto oggettivo del delitto ha differenza a seconda dell'ambito in cui è stato eseguito. La seconda violenza, poi, deve manifestarsi come annullamento della prima lesione, e questo perché la prima violenza, pur avendo un'esistenza esteriore positiva (come fatto realmente compiuto) pure è, in sé, *nulla*, cioè è per la sua determinazione negativa di essere opposizione al diritto (ed in questo passaggio piú d'un interprete ha visto un'influenza della teoria agostiniana della negatività del male).

La seconda violenza deve restituire il diritto; e poiché "l'*esistenza positiva della lesione* è soltanto in quanto *volontà individuale del delinquente*," "pertanto, la lesione di questa volontà, in quanto esistente, è l'annullamento del delitto, *che, altrimenti, varrebbe*, ed è la reintegrazione del diritto." Quindi, dice Hegel, la determinazione precisa della pena è questione dell'intelletto: al diritto in sé interessa solo che si abbia una pena commisurata alla colpa. E siamo giunti al punto piú importante di questa teorizzazione hegeliana del diritto penale, che però è apparsa ai giuristi arbitrariamente sistematica e del tutto inutilizzabile in sede di tecnica giuridica: quello della pena come *diritto del delinquente*: "la lesione che tocca al delinquente non è soltanto giusta in sé, in quanto giusta, essa è, insieme, la sua volontà che è in sé, un'e-

sistenza della sua libertà, il suo diritto; ma è anche un *diritto, posto nel delinquente stesso*, cioè nella sua volontà *esistente*, nella sua azione. Poiché nell'azione di lui, come quella d'un *essere razionale*, c'è che essa è qualcosa di universale: che, per mezzo di essa, è posta una legge, la quale egli ha in essa riconosciuto per sé, sotto la quale, pertanto, può essere sussunto, come sotto il *suo* diritto." E segue, nell'*Annotazione*, la nota critica contro Beccaria a proposito della pena di morte. La teoria beccariana, dice Hegel, si basa sull'essenza contrattuale dello Stato; ma lo Stato "non è affatto un contratto," la sua essenza sostanziale non è la difesa e la garanzia della vita dei singoli, ché anzi esso ne richiede il sacrificio; "inoltre, non lo Stato deve render valido soltanto il *concetto* del delitto, la razionalità del medesimo *in sé e per sé, con o senza* il consenso dei singoli; ma la razionalità formale, il *volere del singolo* c'è anche *nell'azione* del delinquente. Dal fatto che la pena sia qui ritenuta come contenente il *suo* particolare diritto, il delinquente è *onorato* come essere razionale. Questo onore non gli tocca, se dal suo fatto stesso non sono presi il concetto o la misura della sua pena."[124] L'annientamento del delitto è quindi "lesione della lesione," cioè taglione (*Wiedervergeltung*), quantunque "quest'identità, che si fonda sul concetto," non sia "l'*uguaglianza* nella natura specifica della violazione, ma quella che è *in sé*, secondo il *valore* della medesima." Onde *dal punto di vista del diritto*, l'annullamento del delitto è *vendetta*: dal punto di vista del contenuto essa è giusta, in quanto è taglione; ma dal punto di vista della forma essa dipende ancora da una volontà soggettiva e particolare; onde la vendetta è una nuova lesione, e cosí all'infinito. Il processo all'infinito, che attende i movimenti hegeliani, di regola, proprio prima della loro conclusione, può esser evitato soltanto con un ripiegamento del movimento in sé, con una saldatura che lo renda circolare. Qui, il superamento del processo infinito si ha per mezzo di una "giustizia affrancata dall'interesse" onde la pena da vendicativa diviene *punitiva* e la volontà, come soggettiva, vuole l'universale come tale. La volontà che è in sé, con l'annullamento della antitesi fra l'universale in sé e l'individuale per sé, ritorna in sé e diviene "volontà per sé reale," negazione della negazione, volontà della propria esistenza, che "ha per proprio *oggetto* la sua *personalità*." "La soggettivi-

tà della libertà, cosí *per sé* infinita, costituisce il principio del *punto di vista morale.*"[125]

L'apriorismo della teoria hegeliana del diritto, il suo universalismo astratto che non tiene mai conto della originaria alterità dell'uomo di fronte all'uomo, ma assume gli uomini come manifestazioni della volontà, la stessa fondazione proprietaristica del diritto che porta a non vedere, nell'atteggiamento verso il delinquente, se non la necessità d'un *risarcimento*, tutti questi caratteri deteriori della teoria giuridica hegeliana sembrano darsi convegno in questo che è uno dei terreni piú scottanti della filosofia etica e giuridica, per portare alla conseguenza che, fra le diverse teorie possibili e storiche del diritto penale, Hegel non sappia accettare e sanzionare se non quelle piú reazionarie (pena come vendetta, taglione, pena di morte ecc.). In un'*Aggiunta* al paragrafo sulla pena di morte (100), che però, non lo dimentichiamo, è di Gans, c'è una debole riserva nei riguardi di Beccaria, che riconosce il valore di progresso storico che la teoria beccariana ha rappresentato, ma soltanto contro l'estrema facilità con cui la pena di morte veniva prima applicata. La teoria della *prevenzione* della pena non interessa affatto Hegel, il quale, dal suo punto di vista astrattamente universalistico, pensa che con la pena il delitto possa essere "annullato," mentre è evidente che il delitto è annullato soltanto in un caso, e cioè quando non viene commesso: onde il vero compito della comunità è quello di provvedere ad instaurare condizioni che rendano meno facili i delitti. Cosí Hegel non pensa affatto a nessuno dei decisivi argomenti della piú civile filosofia e scienza penalistica contro la pena di morte, come la possibilità dell'errore giudiziario irreparabile, la disumanità della istituzione del boia, funzionario specializzato nell'eliminare il prossimo, e la stessa incommensurabilità che spesso sussiste fra colpa e pena quando, come nella maggioranza dei casi, l'ucciso non ha avuto quell'*esperienza anticipata* della propria morte che invece è imposta al condannato, con le orrende sofferenze psicologiche che la letteratura, da Hugo a Dostoevskij, ha analizzato e rappresentato in tutta la loro profondità ed intensità. Non che trovarsi indietro, ancora una volta, al pensiero giusnaturalistico che, in Beccaria appunto, raggiunge la sua espressione piú nobile ed una delle sue espressioni piú concrete *anche dal punto di vista storico*, Hegel si trova, qui, parecchio indietro anche a sé stesso, rinnovan-

dosi, anche a questo punto, quel processo d'involuzione che ormai dovremo constatare in maniera fin troppo monotona: perché noi sappiamo che nello *Spirito del cristianesimo* le pagine sulla pena come destino, in tutta la loro nebulosità romanticizzante, non mancavano di vibrazioni umane molto piú degne, e si proponevano, soprattutto, il problema di quella redenzione del reo cui qui si sostituisce l'ipocrita e paradossale pretesa di *rendergli onore* come essere "razionale," ammazzandolo come un bovino. Ma si spiega, se noi pensiamo che a Francoforte Hegel era ancora impegnato in analisi molto piú concrete della vita civile e sociale, come il commento a Cart e lo studio sulle esecuzioni pubbliche: mentre qui l'aridità astratta della pura sistematica esclude qualsiasi considerazione di carattere sociale o concretamente umano. Ma del resto, da una *Filosofia del diritto* che s'inizia con la proprietà privata e finisce con la guerra non c'è, invero, da aspettarsi di meglio.

E non diverso da una constatazione d'involuzione può essere il nostro giudizio conclusivo su tutta questa prima parte della *Filosofia del diritto* destinata alla *proprietà.* L'abbiamo analizzata in tutti i particolari e l'abbiamo anche riferita ai diversi piani in cui può esser considerata. Fra questi, i piú importanti che possono richiamarsi in sede di conclusione sono quello relativo alla critica del formalismo giuridico e quello storico. Nei riguardi del primo noteremo come l'accettazione sistematica del diritto astratto come primo momento della dialettica dello spirito oggettivo finisca col sanzionare il formalismo giuridico, e coll'annullare tutti i risultati determinati della critica già rivolta contro di esso. Nei riguardi del diritto astratto, infatti, ora non c'è critica, ma soltanto relativizzazione; il che non toglie che appunto tutti i caratteri della *Gerechtigkeit* vengano riassunti nella sfera dell'organico Intero statuale. Lo stesso presupposto sistematico dell'astratta giuridicità rende poi impossibile a Hegel di trasferirsi quando e come che sia sul piano storico se non alla fine del processo; ma allora, quando il piano del diritto e dell'economia sarà stato ormai superato da un pezzo, sarà altresí inevitabile che il processo storico continui sulla linea delle ultime determinazioni della *Filosofia del diritto* e la storia appaia essenzialmente storia politica come storia di Stati o di spiriti degli Stati; e non altro potrà essere, allora, il significato degli stessi *Volksgeister.* Che tutto questo rappresen-

ti un'involuzione nei riguardi dello stesso storicismo "mistificato" della *Fenomenologia* che pur presenta i lati positivi che abbiamo indicato a suo luogo, non è necessario ripeterlo ancora una volta.

4. *La moralità*

Se la sfera del diritto era quella della "volontà libera" *in sé*, la sfera della moralità è quella della volontà libera *per sé*, cioè della volontà riflessa; il primo momento è quindi quello dell'immediatezza, e dell'immediato rapporto della persona alle cose, all'esteriorità, mentre questo è il momento della mediazione, del porsi della volontà *di fronte* alle cose, da esse *separata*, onde essa, da persona è divenuta *soggetto* (paragrafo 106): termine nel quale non dobbiamo intendere quella unità compiutamente autosvolgentesi qual era stato definito, appunto come *soggetto e non soltanto sostanza*, l'assoluto, nella *Fenomenologia*, ma il soggetto in contrapposizione all'oggetto, il soggetto di dovere morale corrispettivo del soggetto legislativo dell'esperienza: insomma, il soggetto nel senso della filosofia kantiana sia teoretica che, specialmente, pratica. La soggettività, però, per Hegel, è qui sinonimo di "riflessione" in tutto il senso limitativo del termine; pure, proprio come è avvenuto a proposito del diritto astratto, l'inclusione sistematica di questo punto di vista come un momento necessario dello stesso svolgimento dello spirito oggettivo toglie buona parte di quelle che erano state le piú costanti punte polemiche della critica hegeliana antikant ed antifichte nel periodo jenense, cioè in tutti gli articoli del *Giornale critico*. Quanto alla *Fenomenologia*, da un lato bisogna dire che è proprio in essa che la filosofia morale kantiana, cosí come molti altri fenomeni della storia del pensiero, ad es. lo stoicismo, lo scetticismo ecc., viene trasfigurata da questo suo determinato carattere storico, a momento necessario dello sviluppo della coscienza, il cui limite non è piú quello che risulta da una determinata critica in sede di tecnica filosofica, ma quello d'essere un "momento" dialettico, destinato a trovare in sé ed a sviluppare da sé una contraddizione che non è un vizio logico, un difetto di coerenza ecc., ma un destino immanente allo sviluppo stesso; dall'altro, che però l'etica kantiana è lí una "figura" fra molte, che appare accanto a figure sto-

riche e variamente culturali, anzi, da due diversi punti di vista, appare essa stessa due volte, una volta nello sviluppo della *Ragione*, ed un'altra volta nello sviluppo della storia moderna, come prima risoluzione dell'estrema dilacerazione rappresentata dalla libertà assoluta. Qui, nella *Filosofia del diritto*, l'etica kantiana assume sotto il suo dominio un'intera parte della filosofia dello spirito oggettivo, non è trasformata in "figura," in "simbolo," ma rappresenta tutto l'ambito della riflessione, della mediazione della volontà libera, è tutto il suo essere per sé; ed il suo limite è semplicemente un limite dialettico-sistematico, quello di trovarsi a questo punto del processo, e di esser destinata a venir superata da un momento piú alto e "concreto," per il che non è necessario che essa sviluppi contro di sé delle contraddizioni esplicite. A differenza della *Fenomenologia*, infatti, la *Filosofia del diritto* segue il ritmo della dialettica del sistema, che ne accentua le tesi e non le antitesi, come in quell'opera; lí, erano messi molto piú in risalto i momenti negativi, e le acquisizioni venivano sempre guadagnate, per cosí dire, a prezzo della delusione della coscienza su ciò in cui aveva creduto ed in cui s'era impegnata; qui, tutti i momenti hanno la loro dignità, la loro verità, e i momenti negativi son tali soltanto in quanto *contrapposti* ai precedenti, in sé, tolti dallo sviluppo, sarebbero positivi: la dialettica è molto piú *costruita* che non *dedotta*, e si serve molto piú d'una tecnica della opposizione che non d'una tecnica della *duplicazione*. Il che, naturalmente, se sembra conferire, ripetiamo, a ciascun grado la sua dignità, porta anche ad un movimento sempre meno convincente, e sempre piú esposto al rimprovero piú grave a cui possa essere esposta una dialettica: quella d'essere del tutto arbitraria.

Nell'idea, dunque, dice Hegel, "il lato dell'esistenza, o il suo movimento reale" è ora "la *soggettività* della volontà"; la sua determinazione è l'*autodeterminazione*, e il suo punto di vista è quello della *relazione* e del *dover essere* o della *esigenza* (o pretesa: *Forderung*: ma Messineo traduce bene "esigenza" proprio perché "pretesa" ha piuttosto un significato deteriore, piú adatto alla critica che non, come qui, alla fondazione); e poiché qui la soggettività è appunto opposta all'oggettività in quanto esteriore, si presenta qui "anche il punto di vista della *coscienza*" e soprattutto quello della "*finità* e *fenomenicità* del dovere." Di qui tre diversi tentativi di articolazione della volontà libera per sé (paragrafi

109-114) dei quali l'ultimo e conclusivo dà le tre sezioni di questa seconda parte: "Il diritto della volontà morale contiene i tre aspetti: *a*) il diritto *astratto o formale* dell'azione per cui, come essa è effettuata nell'esistenza *immediata*, il suo contenuto è soprattutto *mio* e per cui essa, cosí, è *proposito* della volontà soggettiva. *b*) La *particolarità* dell'azione è il suo contenuto *interiore*: α) come è determinato *per me* il carattere generale di esso; il che costituisce il *valore* dell'azione e ciò, per cui essa ha valore per me — l'*intenzione*; β) il suo contenuto, in quanto mio fine *particolare* della mia particolare esistenza soggettiva è il *benessere*. *c*) Questo contenuto, come interiorità e insieme nella sua *universalità*, in quanto elevato all'*oggettività* che è in sé e per sé, è il fine assoluto della volontà, è il *bene* nella cerchia della riflessione, con l'antitesi dell'universalità *soggettiva*, in parte del *male*, in parte della *coscienza*."[126]

La volontà, dice Hegel, agisce su oggetti esterni, i quali si trovano sotto determinate e molteplici condizioni; la mia azione viene pertanto coinvolta nelle molteplici connessioni della cosa, sí che, da un lato, non si può dire che l'azione sia del tutto *estranea* anche alle conseguenze piú lontane e impreviste, ma dall'altro è necessario distinguere il limite di imputabilità e di responsabilità che io ho riguardo alle conseguenze e alle varie circostanze in cui la mia azione ha luogo; questa delimitazione avviene in un primo momento con il diritto affermato dalla volontà di riconoscere come *propria* soltanto quell'azione che la volontà si è *proposta*: la volontà che agisce nell'esistenza ha in sé la rappresentazione delle *circostanze* di essa; ma queste possono esser diverse da ciò che era nella rappresentazione dell'agente, quindi "il diritto della volontà è di riconoscere nel proprio *fatto*, come propria *azione*, soltanto questo, e di aver *colpa* soltanto di quel che essa, nei suoi presupposti, conosce nel proprio fine, di ciò che di essi mise nel suo *proponimento*. — Il fatto può essere *imputato* soltanto in quanto *colpa della volontà*; — *diritto del sapere*,"[127] cosí anche la volontà si lascerà imputare soltanto quelle *conseguenze* dell'azione che erano comprese nel proposito stesso. *Circostanze e conseguenze* dell'azione devono esser quindi sapute dall'agente: a questi due motivi corrisponde l'articolazione dell'elemento del proposito, nei due paragrafi 117 e 118 rispettivamente. Si potrebbe obiettare che ci sono conseguenze *necessarie* e non necessarie, e

che questa distinzione è, nel nostro caso, decisiva. Hegel prevede questa difficoltà e la risolve, per cosí dire, su due piani: dal punto di vista del *proposito* egli dice (paragrafo 118, *Annotazione*) che il riferimento dell'azione alle conseguenze conduce ad una antinomia del pensiero intellettualistico (tenerne conto o no) che dipende dalla contraddizione che la stessa "necessità del finito" contiene in sé, e che è "nell'esistenza, appunto il rovesciamento della necessità nell'accidentalità e viceversa" onde "agire, significa, da quest'aspetto, *darsi in balia a questa legge*": motivo, questo, ripreso dalla *Fenomenologia* ove esso aveva trovato sviluppi molto piú ampi; ma, in fondo, è questa stessa contraddizione a sollecitare il proseguimento dell'indagine e il successivo presentarsi del motivo dell'*intenzione*, al quale dobbiamo passare.

L'esistenza esterna dell'azione, dice Hegel, è "una connessione molteplice, la quale può essere considerata divisa indefinitamente in *individualità*, e l'azione può esser considerata in modo da avere, per *prima cosa, toccato* soltanto *una siffatta individualità*"; ma "la verità del *singolo* è l'*universale*," e parimenti universale è il contenuto della determinatezza dell'azione. Quindi, il proponimento, in quanto procede da un essere pensante, non contiene solo l'individualità, ma anche l'universale, quindi è *intenzione*. La differenza fra proposito e intenzione sta dunque (come è chiaramente detto nell'*Aggiunta* al paragrafo 118) in ciò che "io devo conoscere non semplicemente la mia azione singola, ma l'universale, che è connesso con quella." Per servirsi dell'esempio di Hegel, un incendio è provocato dall'accensione iniziale di un piccolo punto, che poi si propaga, perché "la natura universale di questo punto [d'esser legno, materia infiammabile] contiene la sua espansione." Naturalmente sorge la difficoltà di determinare il passaggio dall'individualità, che vien saputa nel proposito, all'universalità che è compresa nell'intenzione; ma questa difficoltà non esiste per Hegel che, come sappiamo, non concepisce l'universale come qualcosa che sia raggiunto *partendo* dal particolare, bensí, al contrario, come un *prius* nei riguardi del particolare stesso. Il processo dal proposito all'intenzione è quindi un progredire in senso di valore, come conquista d'un piano piú universale da parte della dialettica della moralità, ma non come un processo temporale né come un processo eziologico, perché eziologicamente (il processo temporale è del tutto fuori questione) è l'universale a com-

prendere in sé il particolare, che anzi, per esser assunto ad oggetto, dev'essere "astratto" dal seno dell'universalità. Il "diritto del proposito," dunque, si cambia ora nel "diritto dell'intenzione" (che una azione sia giudicata in base all'intenzione di chi l'ha prodotta).

Ma il momento dell'individualità ritorna dal lato del soggetto. L'universalità dell'azione era il suo contenuto riportato alla forma dell'universalità, ma di fronte ad essa l'individuo, in quanto riflesso in sé e particolare, ha un suo proprio fine, un contenuto particolare che è il motivo dell'azione (l'universalità dell'azione consiste nel fatto che si tratti di omicidio, di incendio ecc., ma chi compie queste azioni non lo fa in vista di questa universalità: anche quando si dice che uno ha ucciso "per uccidere" si tratta, in realtà, sempre di un motivo individuale, come quello di sfogare un impulso omicida: vedi *Aggiunta* al paragrafo 121). Questo momento dell'individualità costituisce "la *libertà soggettiva*," il "*diritto del soggetto* di trovare nell'azione il suo *appagamento*." Potrà sembrare che la dialettica, con questo ritornare alla particolarità, abbia fatto un passo indietro: ma in realtà, nelle intenzioni di Hegel, noi abbiamo qui una sintesi di particolare e universale, o meglio una riflessione dell'un elemento nell'altro, in quanto nel proposito è stata portata l'universalità dell'intenzione, e nell'intenzione la particolarità del fine; o, come dice l'*Aggiunta* citata, il motivo "ha il duplice significato dell'universale nel proposito e del particolare nell'intenzione."

Questo rapporto dialettico di individualità ed universalità viene approfondito da Hegel nei paragrafi successivi. La particolarità dell'azione ha per l'agente un valore soggettivo che è l'interesse. Qui si prospetta il pericolo del processo all'infinito per il fatto che, di fronte all'interesse, l'intenzione (universale) può esser degradata a mezzo per soddisfarlo, mentre l'interesse, in quanto particolare, viene di nuovo subordinato all'intenzione universale, e cosí all'infinito. Questo processo viene evitato con una nuova saldatura dialettica di universale e particolare, in quanto il fine è, da un lato, presenza del soggetto nell'azione, e dall'altro, contenuto determinato dalla "naturale esistenza soggettiva," bisogni, opinioni, capriccio, che però si appaga nella *felicità* o *benessere* (*Wohl*),[128] nel quale l'elemento particolare della volontà naturale si eleva ad un *fine generale* (paragrafo 123 e *Annotazione*). Di conse-

guenza, prosegue Hegel, bisogna guardarsi dall'opinione intellettualistica che separa i fini oggettivi da quelli soggettivi d'un'azione, o riduce i fini oggettivi, per esempio le azioni dei grandi uomini, ai supposti loro motivi soggettivi e contingenti, e non concede a questi uomini se non l'onore di questi ultimi e delle conseguenze contingenti che ne son loro derivate (e ricorda dalla *Fenomenologia* l'aforismo che se è vero che, secondo il proverbio francese, non c'è grand'uomo per il suo cameriere, ciò non avviene perché il grand'uomo non è grand'uomo, ma perché il cameriere è cameriere); al contrario, "anche l'appagamento *soggettivo* dell'individuo stesso [...] è contenuto nell'effettuazione dei fini *che valgono in sé e per sé.*" Onde, in conclusione, "il soggetto è *la serie delle sue azioni.* Se queste sono una serie di prodotti senza valore, la soggettività del volere è parimenti senza valore; se, invece, la serie dei suoi fatti è di natura sostanziale, è tale anche la volontà interna dell'individuo."[129]

La "generalità" del fine del "benessere" è però ancora una generalità astratta, riflessa, che (come la felicità nell'*Enciclopedia*) ha pur sempre un contenuto particolare, in quanto ciascuno può porre la propria felicità e il proprio benessere in un contenuto particolare. Ma l'elemento dell'universalità si ripresenta anch'esso nella forma del "benessere degli altri" e, "in determinazione compiuta, ma del tutto vuota," anche "di tutti." Pure, siamo lontanissimi dall'aver raggiunto il piano d'una compiuta universalità; l'"universale che è in sé e per sé" si è finora determinato solo come diritto, e da esso i fini particolari espressi nel benessere *dei molti singoli* possono anche esser diversi; ma in quest'ultimo caso, naturalmente, l'intenzione del benessere proprio o altrui non può esser legittimata come morale, in contraddizione col "fondamento sostanziale" del diritto e della libertà: non potrebbe esserlo soprattutto ove a tal fine si facessero valere il cuore, il sentimento, ecc.; e s'intende che qui si tratta pur sempre del benessere singolare e non di quello dell'universale "concreto," cioè del bene dello Stato. Anche la *Randbemerkung* al paragrafo contiene ulteriori sviluppi di critica dell'umanitarismo universale astratto. Questa particolarità degli interessi della volontà naturale può essere raccolta in una totalità che è la *vita*, la quale ha "un diritto necessario da pretendere" di fronte al diritto d'un altro (esempio, nell'*Aggiunta*, rubare un pane per prolungare la vita), perché con-

tro quel diritto che si riferisce ad una "esistenza limitata della libertà" (la proprietà del derubato) sta "l'infinita violazione dell'esistenza, e con ciò la totale mancanza di diritto," cioè la negazione dell'"intera libertà" di colui che verrebbe ad esser condannato alla morte se non gli si riconoscesse il diritto di violare quell'altrui proprietà: sempre, però, che questa necessità sia limitata alla sua "attualità immediata."

Ma un piú elevato piano di moralità vien raggiunto solo col terzo momento, che sintetizza l'unilateralità del diritto e del benessere rispettivamente, la "contingenza" dell'"esistenza astratta della libertà, senza che sia come esistenza della persona particolare" e quella "della cerchia della volontà particolare, senza l'universalità del diritto." Questi due momenti, "integrati nella loro verità, nella loro identità, ma in primo luogo anche in rapporto relativo l'uno verso l'altro, sono il *bene* (*das Gute*), in quanto *compiuto* universale, determinato in sé e per sé; e la *coscienza*, in quanto infinita soggettività consapevole in sé, e che determina in sé il contenuto."

Con gli elementi del *bene* e della *coscienza morale* noi non raggiungiamo, però, soltanto il grado piú alto della dialettica della moralità, ma anche quel piano ove piú determinati e chiari si fanno i riferimenti alla storia dell'etica, e soprattutto alla morale kantiana, che prima, nell'elemento dell'*intenzione* (l'unico che potesse generalmente riferirvisi) non era stata ancora presa direttamente di mira.

"Il *bene* è l'idea, in quanto unità del *concetto* della volontà e della volontà *particolare*, nella quale il diritto astratto, come il benessere e la soggettività del sapere e la contingenza dell'esistenza esteriore, sono soppressi *in quanto autonomi per sé*, ma quindi secondo la *loro essenza, contenuti e conservati — la libertà realizzata, l'assoluto scopo finale del mondo.*" In questa idea il benessere non ha valore "in quanto esistenza della singola volontà particolare" ma in quanto "benessere *universale*," universale in sé, cioè secondo libertà: esso "non è bene senza il *diritto*"; e cosí il diritto non è bene senza il benessere. Quindi il bene ha "*diritto assoluto* di fronte al diritto astratto della proprietà e ai fini particolari del benessere," ciascuno dei quali ha diritto solo in quanto gli è subordinato.[130] Ma l'"assolutezza" di questo risultato della dialettica del diritto e del benessere deve venire subito re-

lativizzata; e ciò non presenta difficoltà, in quanto l'elemento raggiunto è quello del bene in generale, del bene astratto, che ha bisogno di riempirsi di concreti contenuti. Il bene è, infatti, *riflesso* e *astratto*, due caratteri (che poi sono uno solo) che fanno la sua posizione dialettica relativa. Per la volontà soggettiva — dice Hegel — il bene è l'essenziale, ha valore e dignità solo in quanto è conforme al suo giudizio ed alla sua intenzione. Poiché il bene è ancora l'idea astratta del bene, la volontà non è "accolta" in esso, e sta con esso in quel rapporto onde "il bene deve essere il sostanziale per la medesima" ed essa "*deve* innalzare a fine il medesimo, e adempierlo; — come il bene, da sua parte, ha soltanto nella volontà soggettiva il mezzo, pel quale entra nella realtà." Anche il *diritto* della volontà soggettiva assume ora una colorazione diversa: prima era quello che le sue azioni fossero giudicate in base al suo proposito e alla sua intenzione: ora anche la volontà soggettiva è elevata ad un grado piú alto, perché il suo "diritto" è quello che la sua azione, "in quanto fine passante nell'oggettività esterna" sia giudicata in quanto da essa è considerata *buona*, cioè le "sia imputata secondo la sua *conoscenza* del proprio valore, che essa ha in quest'oggettività, come giusta o ingiusta, buona o cattiva, legale o illegale": soprattutto *buona* nel precedente senso del *bene*, sintetico di diritto e benessere (onde anche lo stesso *interesse*, elemento del "benessere" non può venir escluso da una tale considerazione). D'altro lato, questo "rapporto" fra la volontà e il bene dà anche il limite del grado al quale siamo pervenuti, e che è appunto il limite della soggettività della volontà. Hegel vi insiste in una lunga *Annotazione* al paragrafo 132, in cui è detto fra l'altro che "il diritto di nulla riconoscere, che l'io non ritenga come razionale, è il diritto supremo del soggetto, ma è, in pari tempo, *formale* per la sua determinazione soggettiva; e, quindi, il *diritto del razionale*, in quanto oggettivo nel soggetto, resta fermo. — A causa della sua determinazione formale, il giudizio è altrettanto atto ad essere vero, quanto ad essere semplice *credenza ed errore*. Il fatto che l'individuo perviene a quel diritto del suo giudizio appartiene, dal punto di vista della cerchia ancora morale, alla sua particolare conformazione soggettiva." Di fronte a questo relativo diritto della volontà soggettiva ben maggior valore avrà il *diritto dell'oggettività*. "Questo diritto del giudizio nel *bene*," dice Hegel poco piú ol-

tre, "è distinto dal diritto del giudizio [...] rispetto all'*azione* in quanto tale; il diritto dell'oggettività ha, secondo questo, l'aspetto per cui, poiché l'azione è un mutamento che deve esistere in un mondo reale, e quindi vuol essere riconosciuta in questo, essa deve essere conforme, in generale, a ciò che *ha valore* in tale mondo. Chi vuole agire in questa realtà, si è, *appunto perciò*, sottoposto alle sue leggi e ha riconosciuto il diritto dell'oggettività." Cosí lo Stato dovrà giudicare non in base alle opinioni dell'imputato, ma alla sua "*conoscenza* in quanto *nozione*" di ciò che è legale. Conseguenza inevitabile, poi, è che Hegel, nel seguito dell'*Annotazione*, presenti una sua teoria sulle attenuanti, miranti ad escludere tutte quelle che si riferiscono alla "passione," all'"impulso" ecc., le quali non "farebbero l'onore" all'imputato di considerarlo come un essere razionale ecc. Teoria, al solito, inutilizzabile in sede tecnica, per la sua generalità del tutto astratta, che mette tutte le "passioni," gli impulsi ecc. sullo stesso piano; mentre è evidente che, in materia, l'equità consiste nell'assumere concretamente le singole circostanze in tutti i loro molteplici aspetti, onde si danno casi in cui ciò che Hegel dice può esser giusto (si veda ad es. l'eccessiva facilità con cui si concedono, anche oggi, da noi, le attenuanti per ragioni d'onore agli uxoricidi, in dipendenza da antiquate e reazionarie concezioni della posizione della donna nel matrimonio), ma moltissimi altri casi in cui egli, invece, ha torto, e nei quali, ad accettare la sua deduzione, l'applicazione della legge penale scenderebbe al livello della disumanità.

E veniamo ai paragrafi piú importanti di questa sezione, quelli dedicati al *dovere*, che contengono, quindi, anche il riferimento, sia sostanziale che esplicito, all'etica kantiana. Tutto il movimento giuoca fra gli elementi della particolarità della volontà e dell'universalità del principio morale. Il bene, dice Hegel, è in rapporto col soggetto particolare in quanto è "l'*essenziale* della sua volontà," e questa ha nel bene il suo "obbligo" (*Verpflichtung*); ma la particolarità (soggettiva) è distinta dal bene (che è universale), quindi i due elementi restano l'uno di fronte all'altro e fuori dell'altro. Il bene resta quindi soltanto con la determinazione "*dell'essenzialità universale astratta*, — il *dovere*," e proprio in quanto è fuori della particolarità della volontà, e quindi è in rapporto soltanto con sé stesso, e la determinazione del dovere è che esso "dev'esser compiuto per il dovere." Ma l'agire ha sempre un

contenuto e un fine particolare, del tutto estranei all'astrattezza del dovere, onde nasce, riguardo a quest'ultimo, la necessità di determinarlo, di dire "che cosa sia il dovere"; in un primo momento possiamo avere un riferimento estrinseco di esso alla particolarità della volontà, con la risposta che esso significa attuare il diritto e curare il benessere, particolare e generale, cioè proprio ed altrui. Ma poi si vede che in realtà queste determinazioni non sono affatto contenute in quella del dovere, e che in quanto esse sono condizionate rinviano, come al proprio opposto che è pur sempre fuori di esse, all'incondizionato del dovere: ed è quasi superfluo aggiungere che in questo movimento di *rinvio* è adombrato il procedimento kantiano di eliminazione progressiva di tutti gli imperativi *ipotetici* per giungere ad isolare la pura categoricità. E infatti, il risultato di questo movimento all'incondizionato è che "al dovere stesso, in quanto nell'autocoscienza morale è l'essenziale o l'universale della medesima, cosí come si riferisce, entro di sé, soltanto a sé, resta soltanto l'universalità astratta; esso ha, per sua determinazione, l'*identità priva di contenuto* o l'astratta *positività*, l'indeterminazione." E segue l'*Annotazione* al paragrafo 135 che abbiamo già dovuto citare a proposito della "contraddizione" della proprietà, e che esplicita il riferimento storico all'etica kantiana. Se è vero, dice Hegel, che la pura autodeterminazione incondizionata della volontà e la sua autonomia sono state acquisite al pensiero per merito della filosofia kantiana, pure, il fermarsi a questo "punto di vista semplicemente morale, che non perviene al concetto dell'eticità, abbassa questa conquista a *vuoto formalismo*, e la scienza morale a rettorica *del dovere per il dovere*" e "da questo punto di vista non è possibile alcuna dottrina del dovere immanente": "da quella determinazione del dovere quale *mancanza di contraddizione*, di *accordo formale con sé*, che nulla altro è, se non lo stabilimento dell'*indeterminatezza astratta*, non si può passare alla determinazione di doveri particolari; né, se tale contenuto particolare è considerato per l'azione, c'è in quel principio un criterio, se esso sia o non sia un dovere. — Al contrario, tutti i modi di agire non giuridici e immorali possono, a questo modo, essere giustificati." La formulazione kantiana secondo cui un'azione può esser rappresentata come massima universale "produce bensí la rappresentazione piú *concreta*, che è quella di una situazione," ma non contiene altro principio se non quello della

mancanza di contraddizione e dell'identità formale."[131] E segue il testo già da noi esaminato a proposito della proprietà e dell'inopportunità di farne dipendere la giustificazione dalla sua non-contraddittorietà, o dalla contraddittorietà del suo contrario, che conclude con la necessità di "presupporre" che la proprietà c'è e dev'essere rispettata.

La critica, come si vede, non aggiunge nulla a quelle jenensi. Soltanto, nei confronti dell'*Articolo sul diritto naturale*, c'è da notare la separazione dei due motivi, dell'interpolazione d'un contenuto particolare nell'assolutezza del puro dovere, e della giustificazione della proprietà. In quello scritto, cioè, la proprietà era proprio un esempio di contenuto particolare illegittimamente interpolato nella massima formalistica ed universale; dalla *Fenomenologia* in poi, invece, Hegel ha rinunziato a far della proprietà *un esempio* in quel senso, ma l'ha trattata al di fuori, per dire che il criterio della non-contraddizione, in ordine al contenuto reale delle azioni, non decide nulla, e la decisione dipende invece da una "presupposizione" dell'*esserci* e "quindi" del dover essere mantenuti di quegli elementi stessi; ma su questo abbiamo già discorso abbastanza. Ciò che, invece, non dobbiamo perder di vista ora è la linea del procedimento hegeliano che ci condurrà fuori della "moralità," proprio sul terreno di quel razionale-reale "concreto," della sua "presupposizione" o giustificazione o fondazione. Ricordiamoci, però, anche, del fatto che Hegel ha lodato Kant per aver insegnato l'"autofondazione," o "autodeterminazione" incondizionata della volontà: ciò significa che il compito di Hegel, d'ora in poi, dovrà essere quello di togliere a quest'autofondazione la sua "astrattezza," ossia, che è lo stesso, di concepire la possibilità di un'"autofondazione" del "contenuto concreto": il che deve avvenire, come egli ha già anticipato, sul piú alto piano della "eticità."

Abbiamo visto che l'"idea morale" ha, nel suo concetto, i due momenti dell'universalità del dovere e della particolarità; poiché, però, essi non sono unificati per sé, il momento della particolarità "rientra nella soggettività, la quale, nella sua universalità riflessa in sé, che pone la certezza assoluta di sé stessa in sé, la particolarità, è l'elemento determinante e distintivo, la *coscienza morale*." Questo giuoco di particolarità-universalità riflessa è chiarito nell'*Aggiunta*: "Lo spirito esige una particolarità, alla quale sia

autorizzato. Invece la coscienza morale è questa profondissima, interna solitudine con sé, dove ogni cosa esteriore, ogni limitatezza è svanita, questa generale ritiratezza in sé stessa." L'elemento, quindi, che non ottiene soddisfazione in questo ripiegarsi della coscienza su di sé è proprio quello della particolarità oggettiva, che "rientra" nella soggettività, quindi viene riassorbito dall'universalità della soggettività; la quale, però, in quanto astratta e riflessa, non è universalità in sé e per sé, ma una sorta di universalità particolare, senza una risolta mediazione di tali termini, o con una mediazione soggettiva, incompiuta: ché anzi, è proprio nel momento critico della mediazione che noi ora ci troviamo.

La coscienza morale "vera," prosegue Hegel, "è disposizione di voler *ciò che è buono in sé e per sé*"; ma questa è soltanto la sua "verità": nella *forma* essa è invece differente, e cioè ha proprio la forma di non avere un contenuto oggettivo: l'unione del sapere soggettivo col contenuto oggettivo si avrà solo nella eticità. La coscienza morale, quindi, aggiunge Hegel nell'*Annotazione* al paragrafo 137, "esprime l'assoluta legittimità dell'autocoscienza soggettiva, di sapere, cioè, *in sé e da sé stessa*, che cosa è diritto e dovere e di riconoscere null'altro, se non ciò che cosí essa conosce come bene." In questo essa è, "in quanto tale unità della volontà soggettiva e di ciò che è in sé e per sé, un santuario che sarebbe sacrilegio toccare"; ma questa è solo l'idea, la "verità" della coscienza; se in un *determinato individuo* la volontà soggettiva sia veramente conforme ad essa, è cosa che si può determinare solo dal contenuto di questa cosa che dev'esser buona: il diritto e il dovere razionale in sé e per sé non possono esser determinati attraverso un sapere singolo, né nella forma del sentimento, ma solo in quella, universale, delle leggi. "Quindi, la coscienza morale è sottoposta a questo giudizio, se è, o non è, *vera*; il suo richiamo soltanto *a sé stessa* è immediatamente contrastante con ciò che essa vuol essere: la regola d'un modo di agire razionale, valido in sé e per sé, universale." Stato e scienza non possono riconoscerla in questa pretesa, perché "la soggettività determinante del sapere e del volere" può anche "separarsi dal vero contenuto e porsi per sé." "L'ambiguità, rispetto alla coscienza morale, sta, quindi, nel fatto che essa è presupposta nel significato di quell'identità del sapere e del volere soggettivo, e del vero bene, e cosí è affermata e riconosciuta come un che di santo; e precisa-

mente, in quanto solo riflessione soggettiva dell'autocoscienza in sé, pretende tuttavia al privilegio, il quale spetta a quell'identità stessa, soltanto in virtú del suo contenuto valido in sé e per sé, razionale." Mentre, avverte Hegel, nel parlare di coscienza "vera," "unificata" ecc. egli ha voluto soltanto introdurre un termine di raffronto, perché in realtà essa si presenta solo nella eticità.

La soggettività astratta come pura consapevolezza di sé "*volatilizza*," quindi, "ogni *determinatezza* del diritto, del dovere e dell'esistenza in sé," perché è potere giudicante di determinare solo da sé ciò che è buono, e da cui ciò che dev'essere deve attendere una realtà. Di qui nasce il principio socratico e stoico dell'interiorità, "in epoche in cui ciò che ha vigore di diritto e di bene, nella realtà e nell'ethos, non può soddisfare la buona volontà." In questo "vanificarsi" di tutte le determinazioni l'autocoscienza può ora costituire a principio tanto ciò che è universale in sé e per sé, tanto l'*arbitrio*, la propria particolarità, ponendola al di sopra dell'universale. Quindi essa è "la possibilità di essere cattiva." Il paragrafo (139) è seguito da un'*Annotazione* molto importante sul problema del male. La coscienza come soggettività formale, dice Hegel, è questo, "star sul punto di capovolgersi nel male," e nella consapevolezza di sé, che è per sé, e per sé conosce e decide, hanno la loro radice tanto la moralità quanto il male. "L'*origine del male* in generale sta nel mistero, cioè nel lato speculativo della libertà, nella sua necessità di uscire dalla *naturalità* del volere e di essere *interiore* di fronte ad essa." Certamente caratteristica l'identificazione del "mistero" con la "speculatività"; ma proseguiamo. La particolarità, nel male, è l'antitesi "della naturalità di fronte all'interiorità della volontà," la quale attinge il suo contenuto appunto dalla naturalità come impulsi, stimoli ecc. La volontà rende allora suoi contenuti sia questi stimoli, che la particolarità in quanto contrapposta all'universalità che è il bene; ma poiché questo stesso si presenta ora come "l'altro estremo nell'oggettività immediata" anche l'interiorità della volontà, in tale antitesi, "è cattiva." Né la natura, né la volontà riflessa in sé sono, in sé, male, ma è male l'antitesi della naturalità della volontà che vuol restare nel suo particolare, e, reciprocamente, della riflessione della volontà contro la naturalità oggettiva. L'aspetto della necessità del male significa che esso *necessariamente non dev'essere*, non che esso non debba risaltare in quanto è quell'antitesi, ma che, come tale, esso dev'es-

sere eliminato. Pertanto, come dice poi anche l'*Aggiunta*, "soltanto l'uomo, in quanto può essere cattivo, è buono." La soggettività è "infinità di questa riflessione che ha dinanzi a sé quest'antitesi ed è in essa; se si ferma all'antitesi, cioè se è cattiva, essa è, quindi, *per sé*, si comporta come singola, ed è essa stessa tale arbitrio. Quindi il singolo *soggetto*, come tale, ha, semplicemente, *la colpa del suo male*." Ciò che non dobbiamo tralasciare di notare è, però, come tutta questa teoria organicistica del male sia essa stessa costruita e plasmata per mezzo della categoria del "dover essere" (il male *deve* essere eliminato, la volontà soggettiva non *deve* porsi per sé, ecc.): e non perché ci troviamo nella sfera della moralità, ma proprio in senso sistematico definitivo, perché dal porsi o non porsi per sé della volontà deriva il suo entrare o meno nel dominio dell'eticità stessa, che quindi viene anch'essa a dipendere da ciò che la volontà *deve* fare, in primo luogo, dal suo non rimanere, appunto, unilaterale *soggettiva* e contro l'oggettività.

L'ultimo paragrafo della sezione sulla moralità, prima del "passaggio" alla sfera superiore (paragrafo 140) è dedicato a mostrare quell'atteggiamento della soggettività onde essa si serve del suo potere "di affermare, come buona per gli altri e per sé stessa," "l'azione, il cui negativo ed essenziale contenuto sta, in pari tempo, in essa, in quanto cosa riflessa in sé e quindi conscia dell'universalità della volontà, in confronto con questa": onde, cioè, la soggettività "si afferma come l'assoluto" per gli altri o anche per sé stessa. Il paragrafo ha una lunghissima *Annotazione* in cui Hegel esamina diversi casi di quest'atteggiamento, mescolando insieme — e in ciò sta il piú grave limite di quest'analisi, che nei particolari non mancherebbe di intuizioni illuminanti — fatti di carattere o di comportamento etico, come l'"ipocrisia," e teorie filosofiche, come il probabilismo, la morale dell'intenzione, ecc. La forma piú alta in cui si esprime la soggettività assoluta è quella dell'*ironia* romantica, che riconosce la legge dell'oggettività etica, ma si pone al di là di essa, come l'attività che deve decidere in ultima istanza: "Prendete, infatti, una legge, e schiettamente qual è in sé e per sé; io ne sono, perciò, anche al di là e posso fare *cosí* o *cosí*. Non la cosa è superiore, ma son io superiore e sono il padrone, al di sopra della legge e della cosa, che con esse *soltanto scherza*, come col suo piacere, e in questa coscienza ironica, nella quale io lascio perire il Sommo, *godo soltanto di me*. Quest'aspetto è non soltanto

la vanità di ogni *contenuto* etico dei diritti, dei doveri, delle leggi, — il male, cioè il male del tutto universale in sé, — ma aggiunge anche la forma, la vanità *soggettiva* di conoscere sé stesso come tale vanità d'ogni contenuto, e di saper in tale cognizione *sé* in quanto assoluto."

Questa dimostrazione delle estreme conseguenze della morale della soggettività pura, anche se non ha bisogno di esser riferita nei dettagli non deve essere, però, trascurata nel suo significato ultimo. Noi abbiamo visto che qui, nella sezione sulla moralità, Hegel è stato piuttosto parco di critiche contro il formalismo, il deontologismo, la morale della "riflessione" ecc. Anzi, il fatto di aver collocato queste posizioni filosofiche ad un certo punto del necessario sviluppo dello spirito oggettivo sembrerebbe conferir loro un valore dialettico ben superiore a quello che esse assumevano quand'erano oggetto di critiche come quelle jenensi. Questo, però, non toglie che tali posizioni debbano pur sempre esser *dimostrate* nella loro relatività sistematica, nel loro limite, che, per quanto sia un limite dialettico, è pur sempre un punto da superarsi, e che parimenti debba esser dimostrata la necessità dell'elemento superiore, in cui la moralità deve "trapassare," e cioè dell'eticità. La dialettica dello spirito oggettivo è chiara: essa si articola nella obiettività astratta del diritto, nella soggettività pura della morale, e nell'obiettività concreta della eticità (vedi il "passaggio dalla moralità all'eticità" § 141 e *Annotazione*); ma a tal fine occorreva appunto che i primi due momenti fossero spinti fino alla loro situazione-limite, e questo, relativamente alla moralità, non era ancora avvenuto. Era necessario, insomma, anche qui, nella *Filosofia del diritto* un *estremo della* alienazione paragonabile a quello che nella *Fenomenologia* è il motivo della *libertà assoluta* (anche lí c'è l'*ironia*, anzi con maggiori sviluppi, ma sistematicamente ci pare che con la *Filosofia del diritto* la corrispondenza sia piuttosto quella che abbiamo indicato: comunque non è questa la cosa piú importante). Ebbene, questo estremo dell'alienazione, singolarmente, è presentato da Hegel nell'ultimo paragrafo prima del "passaggio" (140), in una maniera piuttosto ambigua, e soltanto l'*Annotazione* finisce col condurre la dialettica al punto giusto, cioè a quell'estremo della soggettività assoluta che è rappresentato dall'*ironia*. La cosa, formalmente, è spiegabile perché nella *Filosofia del diritto* Hegel osserva una struttura molto rigorosa, per la quale

i paragrafi contengono solo le determinazioni teoretiche, mentre tutte le osservazioni di storia della filosofia vengono da lui confinate nelle *Annotazioni*, e il motivo dell'ironia è un elemento chiaramente storico-filosofico. Ma è proprio il rapporto fra teoria e storia delle idee a sollecitare per noi il problema di fondo d'un giudizio su questa trattazione hegeliana della moralità, e del suo passaggio all'eticità. Hegel ha condotto, qui piú che nella prima parte, il suo discorso su due linee parallele, una piú scoperta, teoretica, nei paragrafi, ed una piú nascosta, storico-filosofica, nelle *Annotazioni*. La soggettività morale è proposito, intenzione, bene, e insieme è la *Critica della ragion pratica*, il *Sollen* fichtiano e la filosofia fichtiana dell'io pratico, ed alla fine, la teoria schlegeliana dell'ironia. La sintesi di obiettività astratta e soggettività parimenti astratta proposta da Hegel è l'eticità: nella dialettica dei sistemi, l'eticità è l'organicismo hegeliano, che vuol essere insieme teoria e storia, il tipo di Stato cristiano-germanico che conclude la *Filosofia del diritto* come la civiltà o il "mondo" cristiano-germanico concluderà la filosofia della storia. Era forse assente quest'elemento storico nelle due sezioni precedenti, del *Diritto* e della *Moralità*? Nel *Diritto*, come sappiamo, non lo era affatto, perché tutta la sezione sulla proprietà (e anche le altre due) era sottesa dal mondo storico della borghesia nascente, sottofondo o *struttura della sovrastruttura* giusnaturalistica; ma se ci rivolgiamo alla *Moralità* non ci sarà difficile individuare, anche qui, un reale e concreto sottofondo storico che è quello delle lotte della borghesia rivoluzionaria, quello della rivoluzione francese[132] e poi, ma soltanto poi, delle sue ripercussioni piú immediate sulla cultura e l'ambiente tedesco, fino alla morale kantiana. La dialettica di diritto, moralità ed eticità è quindi, insieme, già, la dialettica del mondo moderno, civiltà borghese mercantilistica, rivoluzione francese e mondo "cristiano-germanico." Non vogliamo anticipare considerazioni sul rovesciamento di valori storici di questa dialettica che fa superare la rivoluzione dalla Santa Alleanza. L'unico punto d'appoggio di Hegel è che la Santa Alleanza è seguíta, nel tempo, alla rivoluzione. Questo, in definitiva, è il vero significato del superamento della moralità da parte dell'eticità, del "dover essere" da parte di "ciò che è." Ed è questo il movimento che dobbiamo ora seguire nei prossimi paragrafi.

5. *L'eticità, la società civile e il "sistema dei bisogni"*

Nel "passaggio dalla moralità all'eticità" (par. 141) Hegel aveva prospettato l'eticità come sintesi di quell'opposizione estrema che era risultata dal movimento della moralità, e cioè della "universalità astratta del bene" e della "soggettività della pura certezza di sé stesso"; come "l'identità *concreta* del bene e della volontà soggettiva." S'intende, poi, che anche il primo momento è coinvolto in questa sintesi, e l'eticità è sintesi di bene e soggettività come momenti prossimi, ma lo è altresí, piú in generale, di diritto e moralità ("L'esistenza della libertà, la quale era immediata come *diritto*, è determinata a *bene*, nella riflessione dell'autocoscienza; il terzo termine, qui, nel suo passaggio in quanto verità di questo bene e della soggettività, è, quindi, altrettanto la verità di questa e del diritto," e questa verità è l'eticità). La prima definizione dell'eticità nella terza parte, ad essa dedicata, riprende il motivo di quella sintesi: "L'eticità è l'*idea della libertà*, in quanto bene vivente, che ha nell'autocoscienza la sua consapevolezza, la sua volontà e, mediante l'agire di questa, la sua realtà; cosí, come questo ha, nell'essere etico, il suo fondamento che è in sé e per sé e il fine motore, è il *concetto di libertà, divenuto mondo esistente e natura dell'autocoscienza.*"[133] I riferimenti alla *Logica* sono chiari: l'eticità è "idea" della libertà perché sintesi di razionale e reale, e ne è il "concetto" come sintesi di essere ed essenza. In questo caso, quindi, "idea" e "concetto" sono sinonimi; i termini di "bene" e di "autocoscienza" ci rinviano invece alla conclusione della dialettica della *Moralità*, come abbiamo detto. La definizione ci offre, inoltre, gli elementi dell'idea della libertà e, in sintesi, il loro rapporto: *bene* (elemento obiettivo) ma non piú astratto, bensí "vivente," che ha nell'autocoscienza (elemento soggettivo) *consapevolezza*, *volontà* (attiva) e *realtà*; il bene ha la sua consapevolezza, volontà e realtà *nell'autocoscienza*; l'autocoscienza ha il suo *fondamento* nell'interesse etico, cioè nel bene stesso. Il rapporto fra l'elemento oggettivo e l'elemento soggettivo non è piú quello della *riflessione* reciproca, che è anche reciproca negazione, bensí quello della connessione organica, sintetica, onde essi non si oppongono l'uno all'altro, né si giustappongono dividendosi il campo dell'eticità, ma la esprimono ciascuno tutta intera: "Poiché quest'unità del *concetto* di

volontà e della sua esistenza, la quale è volontà particolare, è sapere, la coscienza della differenza di questi momenti dell'idea esiste, ma in modo che, ormai, ciascuno per sé stesso, è la totalità dell'idea e ha questa per fondamento e contenuto."[134] Di qui, i seguenti paragrafi 143-151 cercano di analizzare i "momenti" della eticità, pur senza giungere ancora alla loro articolazione, cioè alla partizione della materia. I "momenti" che sono ora in questione sono, in fondo, quelli già presentati nella definizione, cioè il momento *soggettivo*, o *concetto* e quello *obiettivo* o *sostanza.* Abbiamo qui una bipartizione, i cui membri comprendono rispettivamente i §§ 144-145 ed i §§ 146-150 (vedi la *Randbemerkung* al paragrafo).[135] Il primo elemento di questa bipartizione ha il compito di "comprendere i momenti" dell'eticità. L'ethos soggettivo, dice Hegel, "è la sostanza *concreta* per mezzo della soggettività, *in quanto forma infinita.*" Sembra una contraddizione, se i due momenti sono la soggettività e la sostanza, invece è appunto la dialettica onde la soggettività è essa stessa l'altro elemento, determinato per mezzo di essa: siamo, cioè, nel momento della *riflessione compiuta* e quindi della reciprocità dialettica. "Quindi essa [sostanza] pone in sé differenze, le quali, pertanto, sono determinate dal concetto, e per mezzo delle quali, l'ethos ha un contenuto stabile, che per sé è necessario, ed è un'esistenza innalzata al disopra dell'opinione soggettiva e al di sopra del libito; *le leggi e gli ordinamenti che sono in sé e per sé,*" il termine finale, come il "concetto" che essi esprimono, è al di là della differenza, è già sintesi di soggettività ed oggettività. Il momento dell'oggettività, presente nella sintesi, è esso stesso assicurato da questa, e dal fatto che l'ethos sia "il *sistema* di queste determinazioni dell'idea." Ciò, infatti, "costituisce la razionalità" del sistema stesso, e cosí "la libertà o la volontà che è in sé e per sé, è in quanto oggettività, è la sfera della necessità, i cui momenti sono le *forze etiche*, le quali reggono la vita degli individui e in questi, in quanto loro accidenti, hanno la loro rappresentazione, forma apparente e realtà." *Leggi e ordinamenti* e *forze etiche* sono quindi le espressioni dell'eticità come sintesi di soggettività ed oggettività, di concetto e sostanza, e risultano dalla reciprocità dialettica dei due momenti, attraverso un movimento simmetrico le cui linee si congiungono nello stesso punto dopo essersi sovrapposte.

Fin qui abbiamo fatto tacere qualsiasi motivo di giudizio cri-

tico, per esser fedeli alla norma di comprendere prima di giudicare, che sola dà un senso alla critica stessa. Ma proprio la conclusione del testo appena citato ci presenta subito uno dei motivi piú discussi della *Filosofia del diritto* di Hegel, che proprio in questa introduzione alla sezione sull'eticità trova la sua piú chiara ed inequivocabile impostazione: quello dell'assoluta dipendenza, anzi della totale inessenzialità degli individui nei confronti delle "forze etiche." Hegel non potrebbe essere piú esplicito fin dal primo momento: gli individui sono "accidenti" di esse, hanno in esse la loro "realtà" ed anche la loro "forma che appare," il loro essere fenomenico: essi sono manifestazioni accidentali delle forze etiche. Ricordiamoci, ora, del fatto che l'eticità, come momento risolutivo del movimento dello spirito oggettivo, doveva sintetizzare la soggettività e l'oggettività, la particolarità e l'universalità oggettiva astratte, la soggettività-oggettività universale e la soggettività-oggettività particolare, o come si vogliano distribuire questi termini. In ognuno di questi complessi era sempre presente l'elemento della individualità (e non parliamo della *Einzelheit* sintetica della logica, ma dell'individualità degli individui uomini, nel senso comune del termine che è poi quello a cui Hegel si è riferito, nel dirli "accidenti" ecc.) perché l'individualità è per Hegel sinonimo di soggettività, nei suoi aspetti universale e particolare, o come egli dice, "finito" e "infinito." Sintetizzare, significa per Hegel, lo sappiamo, *togliere e conservare*. Gli individui sono, ora, nell'eticità, tolti e conservati nel loro diventare apparenze e fenomeni delle forze etiche. Hegel, almeno, ne è convinto: la maggior parte degli intelletti pensanti che hanno considerato questo aspetto della sua filosofia pratica hanno, invece, ritenuto che essi fossero soltanto *tolti*, e per nulla affatto conservati, almeno se è d'una conservazione *sostanziale* che doveva trattarsi: perché è innegabile che, comunque le rigiriamo, la sostanza etica e la soggettività etica, la sostanza soggettiva e la soggettività sostanziale si fanno senza gli individui, non li *contengono* né li accolgono, ma, al contrario, ad un certo punto li *emettono* come apparenze, fenomeni, accidentalità, senza che ci sia stato mostrato di dove li abbiano presi: non dalla "soggettività," né dalla "oggettività," non dalla sostanza né dal concetto ecc., perché nessuno di questi elementi, e di tutti gli altri (che poi sono sempre gli stessi) di cui si possa parlare, come di parti *integranti* della sintesi etica, è apparenza o simbolo o fenomeno. Del resto,

siamo appena alla enunciazione di questa degradazione della individualità; le sue concrete manifestazioni, il suo significato ed i suoi vizi ci appariranno sempre piú chiaramente nelle applicazioni concrete e determinate.

Il secondo gruppo di paragrafi della suddetta bipartizione ha per oggetto l'analisi delle forme e delle determinazioni degli elementi individuati nel primo gruppo, o primo membro della bipartizione. La sostanza etica, dice Hegel, nella sua "*reale autocoscienza*" è consapevole di sé, quindi oggetto del sapere. Per il soggetto le sue leggi e forze sono da un lato "autorità e potenza assoluta," dall'altro, non gli sono estranee, "ma c'è la *testimonianza che lo spirito* fa di esse, in quanto *sua propria essenza*, nella quale il soggetto ha il suo *sentimento di sé*, e in cui vive, in quanto suo elemento indistinto da sé, — rapporto, il quale è immediato e ancora piú identico che la stessa *fede* e la stessa *credenza*."[136] Il lettore si domanderà subito se questo "soggetto" di cui parla Hegel sia o no l'"individuo-apparenza" di cui ha parlato prima: sembrerebbe di no, e che si trattasse d'un soggetto universale o di qualcosa di simile, se le leggi sono l'essenza dello spirito nella quale egli ha il suo sentimento di sé, e nella quale vive come nel suo elemento indistinto da sé; però il paragrafo successivo torna a parlare dell'"individuo," per dire che in quanto quelle determinazioni sostanziali (leggi, forze etiche) "sono per l'individuo, il quale si distingue da esse come soggettivo e in sé indeterminato, o come particolarmente determinato, e *quindi* sta in *rapporto* con esse, come con la sua sostanza," per questo, quelle determinazioni "sono *doveri*, obbligatori per la sua volontà." Ora, sorvolando sull'*Annotazione* che insiste sul motivo dei doveri, la cui teoria può esser solo "lo sviluppo dei *rapporti*, che sono necessari nello Stato, per effetto dell'idea della libertà, e, *quindi, reali* in tutta la loro ampiezza," ciò che dobbiamo invece anzitutto chiederci è come un *accidente* qual è l'individuo, possa avere le determinazioni della sua sostanza come *doveri obbligatori* e, in generale, come un accidente possa avere una *volontà*. Un dovere obbligante suppone che il soggetto per cui esso è un dovere possa anche non adempierlo; ma se i doveri sono determinazioni d'una sostanza, non si vede come un accidente possa sottrarsi alle determinazioni della sostanza di cui esso è un accidente: o lo può, ed allora esso ha certamente una propria sostanzialità, o non lo può, e allora non c'è da parlare di *do-*

veri, ma semplicemente di conseguenze necessarie. Ma il rilievo decisivo e piú importante riguardo a questo tema dell'accidentalità di ciò che è individuale, e della "sostanzialità" di ciò che non lo è, cioè dell'"idea" o sostanza etica, ci verrà sollecitato nel seguito, quando vedremo in concreto come Hegel, proprio per *sostanzializzare* l'"idea" abbia dovuto *accidentalizzare* ciò che veramente è sostanza, e come, insieme, egli sia stato costretto a dare all'idea sostanzializzata il contenuto o il supporto di sostanze reali, particolari, ed arbitrariamente scelte senza alcuna mediazione.

Un corollario della precedente teoria dei doveri "sostanziali" dell'individuo è dato dall'osservazione che il dovere può apparire limitante solo alla soggettività "indeterminata" o alla "libertà astratta," mentre al contrario esso *libera* l'individuo sia dalla dipendenza dall'impulso naturale, sia "dalla depressione, nella quale egli è, in quanto particolarità soggettiva, nelle riflessioni morali del dover essere e del potere" ("depressione, cui è evidentemente correlativa una *esaltazione* nella connessione con la sostanza etica ottenuta per mezzo dell'adempimento del dovere), e sia, finalmente, "dalla soggettività indeterminata, che non giunge all'esistenza e alla determinatezza oggettiva dell'agire, e resta *in sé* e in quanto irrealtà." In quanto si riflette nel carattere individuale l'ethos è *virtú*, la quale, in quanto mostra "l'adeguatezza dell'individuo ai doveri dei rapporti ai quali appartiene, è *onestà*."

E nei paragrafi che concludono l'introduzione alla eticità (151-157) ecco apparire il tentativo d'una trasvalutazione dell'"accidentalità" individuale. In un primo momento l'ethos, nella sua "semplice *identità* con la realtà degli individui" appare come *costume*, ossia "universale modo di agire dei medesimi," come *consuetudine* o "*seconda natura*," "anima compenetrante, il significato e la realtà della sua esistenza; lo *spirito* che vive ed esiste come un mondo, e la cui sostanza cosí è soltanto in quanto spirito." A proposito del che non dobbiamo però dimenticare che il costume e la consuetudine sono un *dato di fatto*: onde prosegue, anzi ricomincia su un piano piú elevato, quella sanzione dell'esistente in quanto tale, quella sua divinizzazione o spiritualizzazione che già avevamo osservato a proposito del diritto. E non è affatto un caso che Hegel assuma a spirito dell'eticità quella *consuetudine* che, in termini di storia del diritto è sempre stata l'elemento fondamentale delle rivendicazioni piú reazionarie, del "diritto

consuetudinario" appunto, nel che si potrebbe anche registrare una involuzione nelle opinioni hegeliane in proposito, rispetto alla *Verfassung Deutschlands* ed allo scritto sui dibattiti della Dieta del Württenberg, del 1817. Hegel invece crede d'aver raggiunto realmente, nel *Sitte* (che però è *Gewohnheit*), la *Sittilichkeit*, quindi prosegue: "*la sostanzialità etica*, a questo modo, è giunta al suo *diritto* e questo alla sua *validità*" (Marx sottolineerebbe "a questo modo" e aggiungerebbe due o tre punti esclamativi, come commento: a questo modo, cioè attraverso la *consuetudine*!) onde sono svaniti il capriccio e l'arbitrio del singolo che le si contrapponeva; "giacché il carattere etico conosce l'universale immoto, ma dischiuso, nelle sue determinazioni, a razionalità reale, come suo fine motore." "La soggettività stessa è la forma assoluta e la realtà esistente della sostanza; e la distinzione del soggetto da essa, in quanto suo oggetto, fine e potenza, è soltanto la differenza della forma, che è nello stesso tempo sparita, altresí, immediatamente." Perciò "il *diritto degli individui* per la loro *destinazione soggettiva* alla libertà" si compie in ciò, che "essi appartengono alla vita etica, poiché la *certezza* della loro libertà ha la sua *verità* in tale oggettività." Nella sostanzialità etica è contenuto lo stesso "diritto degli individui alla loro *particolarità*," "poiché la particolarità è la maniera esteriormente apparente, nella quale esiste l'*ethos*" (ritorna l'accidente d'una sostanza che gli sta dietro le spalle, l'ethos "esoterico," direbbe Marx, che si manifesta attraverso l'apparenza particolare). E Hegel conclude: "In tale identità della volontà universale e individuale" (ma può esser veramente una *identità* quella d'una sostanza esoterica e d'un'apparenza accidentale?) "si unifica quindi, *dovere e diritto*, e l'uomo, mediante l'ethos, ha diritti in quanto ha doveri, e doveri in quanto ha diritti." La sostanza etica "in quanto contenente l'autocoscienza che è per sé, unita al suo concetto, è lo *spirito reale* d'una famiglia e d'un popolo." Marx osserverà, di proposizioni simili, che in esse soggetto e predicato sono invertiti, ma di questo a suo luogo. L'ultimo paragrafo di questa introduzione[137] mostra l'articolazione dell'eticità nei suoi noti membri, famiglia, società civile e Stato. Costretti a sorvolare rapidamente sulla sezione sulla famiglia, considerandone soltanto i motivi che piú ci interessano, esamineremo poi quella sulla *Società civile*, soprattutto nella sua prima parte, il già citato "sistema dei bisogni."

Per quanto riguarda la famiglia, piú precisamente noi ci limiteremo a ricordarne le definizioni, ed a considerarne un solo punto che non possiamo tralasciare. La famiglia è lo "spirito etico *immediato o naturale*," che ha per sua determinazione "la sua unità *che sente sé stessa*, l'*amore*: sí che il suo principio (*Gesinnung*) è avere l'autocoscienza della propria individualità in *quest'unità*, in quanto essenzialità che è in sé e per sé, per essere in essa, non come persona per sé, ma come *componente*." In essa, il *diritto* del singolo, quale "momento astratto dell'*individualità determinata*" appare soltanto in quanto la famiglia va verso il suo scioglimento e i suoi componenti (i figli) divengono, "nel loro principio e nella loro realtà," persone autonome, "e ciò che essi costituirono nella famiglia per un determinato momento, lo conseguono, ora, nella separazione." Quindi, quel diritto appare "nella *forma di ciò che è diritto*" soltanto "secondo aspetti esterni (beni, alimentazione, spese di educazione e simili)." In quanto elemento immediato, cioè, la famiglia va verso la propria mediazione e ne ha già, all'interno, il momento essenziale nei figli, che divenuti adulti devono abbandonare la propria famiglia per crearne un'altra. È questo lo "scioglimento etico" della famiglia, al quale si affiancano le possibilità d'uno "scioglimento naturale" per la morte dei genitori, e d'uno scioglimento di autorità, da parte dello Stato, quando sia constatata la "totale estraneità" dei coniugi.

La famiglia si articola secondo tre momenti a) matrimonio b) patrimonio c) educazione dei figli. Ed il lettore avrà compreso già che è il secondo di questi momenti ciò su cui, come abbiamo detto, non possiamo sorvolare del tutto, perché esso si collega con gli altri motivi economici della *Filosofia del diritto*, che abbiamo studiato. Quanto al primo, rileveremo soltanto come, nell'*Annotazione* al par. 163 la famiglia sia detta una "persona" di cui i membri sono "accidenti," e nel *Zusatz* al par. 164, che "il destino della fanciulla sta, essenzialmente, soltanto nel rapporto del matrimonio" mentre l'uomo "ha ancora un altro campo della sua attività etica, oltre quello della famiglia," e come, nei par. 165-166 ci sia anche "lo sdoppiamento della sostanzialità etica" in marito e moglie, da cui si deduce una differenza funzionale di maschio e femmina e una sostanziale inferiorità delle donne, che nel matrimonio rappresentano "il passivo e il soggettivo." Quanto al patrimonio, "la famiglia non soltanto ha proprietà, ma

per essa, in quanto persona *universale e perdurante,* si presenta il bisogno e la destinazione di un possesso *permanente* e *sicuro*, di un *patrimonio*. Il momento, arbitrario nella proprietà astratta, del bisogno individuale del *semplice individuo* e l'egoismo dei desideri si trasforma, qui, nel provvedimento e nell'acquisto per una *comunità*, in un che di *etico*." Questa teorizzazione del patrimonio come momento essenziale della famiglia non può certo meravigliarci dopo la funzione assunta, nell'economia della filosofia pratica di Hegel, dall'elemento della proprietà: e neppure il fatto che Hegel, in tal modo, non faccia altro che sanzionare il fatto della famiglia borghese che è realmente fondata sul patrimonio. Noi potremmo, anzi, sempre all'interno di quest'ordine di idee, accreditare a Hegel l'esigenza d'un diritto della famiglia in sé alla sicurezza nella soddisfazione dei propri bisogni: il che, pur non andando, comunque al di là dell'utopistica e tradizionale contrapposizione del "tutti proprietari" all'istanza rivoluzionaria dell'abolizione della proprietà privata, significherebbe però pur sempre una tendenza ad una certa giustizia almeno distributiva, in funzione umanitaria. Ma per accreditare a Hegel una concezione simile bisognerebbe che egli la proponesse come un *compito* da realizzare, dopo aver constatato che, in realtà, la maggioranza delle famiglie non possiede né patrimoni né la conseguente sicurezza economica. Come sappiamo, invece, qualsiasi prospettiva deontologica, qualsiasi "dover essere" è insistentemente escluso dal quadro delle concezioni hegeliane. Quindi, anche in questo caso, Hegel assume la famiglia per "ciò che è," ed il suo patrimonio, per il patrimonio "che è," non che "dovrebbe essere." E allora quella constatazione della mancanza di patrimoni nella maggioranza delle famiglie non può non far concludere che *vera famiglia è soltanto quella fornita di patrimonio, vera* famiglia è solo quella i cui membri appartengono alla classe borghese. L'essenza concreta della concezione hegeliana della famiglia si risolve dunque nell'affermazione implicita che la famiglia dell'operaio, del bracciante, del giornaliero, comunque del nullatenente, non è una famiglia, e ad essa il "diritto dell'eticità" è inapplicabile.

Un'ultima annotazione, prima di abbandonare questo tema: nel § 172 è detto, a proposito dello "scioglimento etico" della famiglia, che "mediante il matrimonio, si costituisce una *nuova famiglia*, la quale è un che di *autonomo per sé di fronte alle*

stirpi o alle casate, dalle quali è provenuta [...]. Quindi, la proprietà d'un individuo si trova anche in connessione essenziale col suo rapporto matrimoniale, e soltanto in una connessione piú remota con la sua stirpe, o con la sua casata." Ciò sembrerebbe in contraddizione col principio del maggiorasco, ammesso e "dedotto" nella sezione sullo Stato: Hegel sembra avvertire la contraddizione, ed alla fine dell'*Annotazione* al § 180, dopo aver criticato, come una violazione del principio della libertà della proprietà e come un arbitrio "l'istituto del diritto ereditario, di escludere dall'eredità, per la *conservazione* e il *lustro* della famiglia, mediante *sostituzioni o fedecommessi* di famiglia, o le figlie a favore dei figli, o gli altri figli a favore del figlio primogenito," ammette però "che la piú alta sfera politica produca un diritto del primogenito e una ferrea ricchezza di stirpe, tuttavia non come arbitrio, ma come necessaria per l'idea dello Stato." Sulla tecnica e le giustificazioni "speculative" di questa eccezione ritorneremo in sede opportuna.[138]

E veniamo al "passaggio" alla società civile: argomento da non trascurare perché, come il lettore avrà avuto occasione di notare, in Hegel i "passaggi" contengono sempre determinazioni piú chiaramente espresse, e indispensabili all'intelligenza dell'elemento al quale conducono. La famiglia, dice Hegel, "si ripartisce naturalmente ed essenzialmente mercé il principio della personalità, in una *molteplicità* di famiglie" che si comportano come persone concrete, autonome ed esterne "ovvero, i momenti legati nell'unità della famiglia, quale idea etica, in quanto questa è ancora nel suo concetto, devono essere emancipati da esso a realtà autonoma; — grado della *differenza*." Ciò dà, dapprima, la determinazione della *particolarità* che, pur essendo in rapporto con l'universalità, che ne è la "base *interna*," lo è "in maniera formale, che *appare* soltanto nel particolare." Questo rapporto mostra quindi una "perdita della eticità" (ovvero una estraneazione dell'eticità immediata, un passaggio dell'eticità nel suo momento negativo e mediante) che è il "*mondo fenomenico* dell'ethos," ovvero la "*società civile*." Il *Zusatz* aggiunge che l'"apparenza" della "perdita dell'eticità" significa che questo annullamento dell'eticità è soltanto un mio errore, in quanto, "credendo di tener fermo il particolare [non mi accorgo che] tuttavia l'universalità e la necessità della connessione resta la cosa prima ed essenziale" e

comunque "io servo all'universalità, che propriamente conserva il potere ultimo su di me." "Nell'esistenza," aggiunge poi Hegel nell'*Annotazione*, l'ampliamento o passaggio della famiglia "a un altro principio" è "in parte l'allargamento pacifico della medesima a popolo, — a *nazione* (*Nation*), che, quindi, ha un'origine di comunione naturale; in parte, è la riunione di comunità di famiglie sparse, o mediante il potere di signoria, ovvero mediante l'unione spontanea, introdotta dai bisogni che collegano, e dall'azione reciproca del loro appagamento."[139] "Nell'esistenza": cosí Hegel dice quando parla dei rapporti reali, storici; nella "realtà," egli dice invece che la famiglia e la società civile sono sfere del concetto dello Stato, che le condiziona e le produce "assegnando" ad esse la "materia della loro finitezza," cioè gli individui. Insomma, le origini reali della società, il passaggio reale dalle culture familiari e tribali a quelle d'una società piú articolata appartengono al lato "storico" nel senso deteriore, cioè di *empirico* che Hegel attribuisce spesso a questo termine, ed il cui processo dovrebbe essere precisamente l'inverso del senso "speculativo," per il quale è sempre l'"ultimo" ad essere il "primo," sempre il "risultato" ad essere il "cominciamento" ecc., e quindi non sono le famiglie a formare lo Stato, ma lo Stato a porre le famiglie e tutto il resto. Mentre, infine, non sarà inopportuno notare anche quanto sia elusiva la spiegazione "storica" che Hegel dà nell'*Annotazione* riguardo a ciò che avviene "nell'esistenza," e che non corrisponde neppure inversamente a ciò che avviene "per il concetto": perché se "nel concetto," secondo Hegel, si passa dallo Stato alla società civile e da questa alla famiglia, nell'esistenza non è vero che dalla famiglia si passi alla "società civile," ove si pensi che "società civile," *bürgerliche Gesellschaft* significa società *borghese*, e *come società borghese, appunto, la società civile è delineata*, da Hegel, salvo il perdurare di qualche anacronismo come le corporazioni: e naturalmente la società borghese non sta affatto alle origini del mondo storico; cosí come non è vero che si passa dalla società civile (borghese) allo Stato perché lo Stato, storicamente, è certo apparso molto prima della società borghese. In effetti, e per concludere, bisognerà dire che da un lato il procedimento storico e quello speculativo sono incommensurabili e sfasati, e dall'altro, che lo sfondo storico reale delle "deduzioni" speculative di Hegel non è il *processo* della storia, ma semplice-

mente quello del tempo di Hegel; il che spiega anche la "sfasatura" di cui parlavamo, perché essa è data dal fatto che ad un processo, ad un susseguirsi di determinazioni pensate non corrisponde un processo, un susseguirsi, bensí una *compresenza* di determinazioni reali.

E veniamo ai paragrafi introduttivi alla sezione sulla *Società civile* (par. 182-188) i quali, come sempre, ne contengono le determinazioni piú generali. Uno dei principi della società civile è, dice Hegel, la "persona concreta, la quale è a sé come fine *particolare*, in quanto totalità di bisogni e mescolanza di necessità naturale e di arbitrio"; però, egli insiste, in quanto persona "particolare," "in quanto essenzialmente in *rapporto* con un'altrettale individualità, sí che ciascuna si concilia, si fa valere e si appaga mediante l'altra e, nello stesso tempo, semplicemente soltanto mediante la forma della *universalità* (l'*altro principio*)." La sistematica hegeliana appare in questo paragrafo in tutta la sua caratteristica: quella "persona" che nella prima parte dell'opera affermava il suo diritto solitario sulle "cose" e s'incontrava con l'altra soltanto quando ambedue, giuridicamente complete, entravano in rapporti di *contratto*, ma che sconosceva del tutto gli altri individui in funzione d'una qualsiasi complementarità di *bisogni*, quella stessa persona, non prima d'essersi ripiegata su di sé per darsi l'universalità riflessa del dovere morale, soltanto ora si accorge di avere dei bisogni che senza gli altri non può soddisfare. Il processo è incominciato, esplicitamente, col termine piú astratto: la persona del *Diritto* non è l'"uomo" e Hegel, come sappiamo, dice esplicitamente che soltanto qui, nel "sistema dei bisogni," si parla "per la prima volta" di uomini: (il che significa che "non si parlava di uomini" neppure in tema di moralità e di famiglia!); ma, nell'intenzione di Hegel, quel termine astratto dovrebbe concretizzarsi sempre maggiormente lungo il successivo sviluppo. Naturalmente, noi abbiamo invece precisamente il contrario, e cioè che l'astrattezza dell'inizio pesa, *sempre maggiormente*, su tutto il seguito, perché la dialettica implica che le determinazioni precedenti siano, nelle successive, non soltanto tolte, ma conservate. Conservate nella loro concretezza, precisa Hegel: ma è possibile? C'è una "concretezza" della "persona" del *Diritto*? La sua "verità" è il "soggetto" morale, come la "verità" di questo è il "membro" della famiglia: anche ammesso che la "verità"

sia una forma di concretezza, essa è sempre al di fuori degli elementi considerati, si ha sempre quando essi non sono ormai piú sé stessi.

Anche qui, "uno dei principi" della società civile è la "persona concreta": *concreta* perché è *in rapporto agli altri*; ed i suoi bisogni sono bisogni concreti: questo Hegel lo ammette senza alcuna difficoltà (e in questo sta, come vedremo, il merito suo in questa sezione, che in ogni caso è la migliore dell'opera); ma è pur sempre *persona*, persona *già giuridica*, perché persona e soggetto di diritti sono sinonimi, e persona non giuridica è una contraddizione in termini. Ma il "giuridico," in Hegel, non può avere altro senso che quello esposto nella trattazione del *Diritto*. Quindi principio della società civile è un termine che è persona astratta prima di esser persona concreta, persona soggetto di diritti prima di esser individuo soggetto di bisogni, persona solitaria prima di essere individuo sociale; eppure, persona che non può accontentarsi di esser tale, individuo presociale che deve socializzarsi e porsi strutturalmente come complementare agli altri, persona che deve riempire il suo astratto diritto con la concretezza dei suoi bisogni: in una parola, un termine che deve apporre la propria struttura originaria (bisogni, socialità, concretezza) come *predicato*, alla propria sovrastruttura giuridica astratta fatta soggetto. Il rapporto storico può, esso soltanto, far luce su questo paradosso e dimostrarne anche la serietà, che in un certo senso ha del drammatico. Hegel vuole risolvere dialetticamente il contrasto di due opposte mentalità storicamente reali, quella giusnaturalistica e quella romantica e organicistica: egli vuole, addirittura, dialettizzare sé stesso, ossia i due mondi mentali che strutturano la sua esperienza. Quindi, egli pone in movimento dialettico gli elementi illuministici del Diritto, della Moralità e della Società civile, e l'elemento organicistico dello Stato, e vuole che questa dialettica si risolva in una signoria conquistata dallo Stato su tutti quegli altri elementi, che devono confluire in esso e trovare in esso la loro "verità." A questo punto della "società civile" egli si trova però nel momento piú critico di tutta la sua impresa, perché è proprio qui che le due opposte mentalità che egli vuol dialettizzare, si scontrano piú violentemente. Da un lato gli economisti classici concepiscono il terreno della società civile come quello su cui si determina un gioco di forze individuali: essi

non hanno preoccupazioni organicistiche: accettano la concezione giusnaturalistica della persona, concepiscono questa come soggetto di diritti e di bisogni, e analizzano i fenomeni economici come rapporti fra individui compiuti, come leggi naturali; l'interdipendenza fra i soggetti s'impone talvolta nei momenti piú concreti che la materia stessa fa incontrare alle loro analisi, ma essa si configura pur sempre come un complicarsi di diversi contratti, cui il diritto di proprietà della persona è presupposto come qualcosa di originario; e la persona stessa è, per loro, l'unico elemento originario: lo Stato è, esplicitamente, un derivato convenzionale. La "particolarità" della sfera dei bisogni non può, dunque, presentarsi loro come un carattere deteriore, perché essa è già riscattata dall'universalità della persona individuale, da quell'universalità di valore che già inerisce all'individuo, e fuori della quale non c'è altra forma di universalità, almeno nel dominio umano. Essi trovano una sintesi immediata di universalità e particolarità nell'individuo, lo assumono in questo senso come termine originario, e non si preoccupano di altro che di analizzarne il comportamento, anche, e soprattutto, quando sono i *diversi individui* ad incontrarsi. La società è fatta di individui cioè di elementi originari che s'incontrano e si scontrano secondo i loro interessi individuali in un gioco di forze che, giustamente, i protoromantici chiamano "atomistico." Gli economisti classici, comunque, esprimono l'autocoscienza della loro classe, la classe borghese nello slancio della produzione industriale.

Per i protoromantici organicisti l'individuo è il "membro" di un corpo, esso diversamente originario, il popolo. L'individuo è sempre un'espressione dello "spirito del popolo," ha le credenze, il linguaggio, le abitudini del popolo; la soddisfazione dei suoi bisogni è un fatto naturale come le operazioni vegetative d'una pianta, e non genera problemi di sorta. Il protoromanticismo è costituzionalmente sordo, e non può non esserlo, ai problemi dell'economia in quanto problemi: ha una visione del tutto ottimistica, arcaicizzante, naturalistica ed anacronistica delle questioni della società moderna: è rimasto al livello dell'artigianato patriarcale e della piccola industria manifatturiera e, al piú, è giunto a comprendere il mercantilismo e la civiltà commerciale delle città anseatiche. Non si può nemmeno dire che sia propriamente *statalista*, pensa al "popolo" piú che allo Stato, proprio perché i pro-

blemi dello Stato non possono non incontrarsi con quelli della società civile; per questo le concezioni piú propriamente *politiche* dei protoromantici sono sempre giustapposte e non perfettamente concordanti con quelle metafisiche e di filosofia della storia.

Hegel, come sappiamo, ha profondamente vissuto questa opposizione, ed ha cercato di darne una soluzione originale: quella di trasferire la soluzione metafisica idealistica anche nel campo dei problemi politici: di elaborare, cioè, una rigorosa dialettica dell'intero che valesse a risolvere i problemi di tutte le sfere: ed è questo che lo distingue dagli altri idealisti, nessuno dei quali è giunto ad un sistema cosí organico e coerente in tutte le sue parti, in nessuno dei quali la logica corrisponde cosí puntualmente all'etica o la filosofia della natura a quella della religione. Quindi, come per Hegel l'intero deve articolarsi accogliendo in sé le determinazioni teoretiche della riflessione, cosí anche l'intero etico deve accogliere in sé le determinazioni dell'etica giusnaturalistica e quelle dello Stato di diritto proprietaristico e privatistico; cosí come anche il metodo deve cogliere la struttura dell'intero "che è" non senza aver accolto in sé il momento dell'analisi delle determinazioni economiche, opportunamente adattato alle esigenze del sistema, s'intende. Ma un intero organico cosí inteso, che si articoli secondo *tutti* i momenti della vita civile senza lasciarne alcuno fuori del suo dominio, non può essere il "popolo," bensí soltanto lo Stato, perché solo di esso può esser individuata una struttura sistematica, tale che tutte, o quasi, le altre determinazioni della vita di relazione possano esservi riportate.

La Società civile, nel senso hegeliano, allora, non è puramente e semplicemente la società borghese teorizzata dagli economisti classici. Per questi, infatti, essa è un elemento ultimo, irriducibile, invalicabile come è invalicabile il diritto naturale della persona, che ne giustifica e sanziona il movimento come le leggi fisiche spiegano il movimento dei corpi; per Hegel, invece, essa è un elemento già *preparato* al suo destino, che è quello di esser "dominata" dallo Stato. Speculativamente questo corrisponde al metodo, perché la "verità" di essa è lo Stato, quindi il segreto della sua struttura è già compreso nella sfera dell'intero: quando Hegel ve la riporterà, non farà altro che esplicitare ciò che era implicito, che rendere in sé e per sé ciò che era soltanto per sé. "Per sé," perché ci troviamo in una sfera di estraneazione dell'eticità,

cosí come *tutte* le determinazioni della riflessione, l'intelletto, l'essenza, la natura, la moralità, sono in posizione d'estraneazione, in quanto presentano il momento della particolarità, della determinatezza, della mediazione, che è appunto il secondo momento della dialettica.

Nello studiare la società civile, dunque, non dobbiamo mancar di cogliere e di tener fermo questo suo aspetto di materia già *trattata*, preparata, predisposta in funzione del suo destino sistematico. Riesce Hegel nel suo intento? Riesce, cioè, ad *organizzare* elementi cosí diversi dell'esperienza culturale e storica moderna, sí da sintetizzarli in un'unità rigorosa? La presupposizione e l'automatismo del metodo fanno pensare che questa sintesi resterà puramente fittizia, e che egli finirà col trovarsi di fronte a due o tre principi originariamente irriducibili, e che l'apparente rigore e coerenza saranno ottenuti solo al prezzo di tutte quelle illegittimità di procedimento che i critici, specialmente suoi contemporanei o immediatamente successivi, non mancheranno di denunziare. Ciò non toglie, naturalmente, a Hegel il merito storico d'aver individuato la piú profonda contraddizione ideale del suo tempo e d'averne, primo fra i filosofi, tentato un'organica soluzione. L'abbiamo già detto e lo ripeteremo: il merito di Hegel, contrariamente a quanto hanno affermato *tutti* i suoi critici, non è d'aver delineato il metodo, ma proprio d'aver tentato il sistema. E se il sistema è, nelle sue conclusioni, "reazionario," la colpa è proprio del metodo, della dialettica triadica che lo condiziona.

E ritorniamo ai paragrafi introduttivi alla sezione che stiamo studiando. I principi della Società civile sono, ricordiamolo, la persona concreta che è a sé come fine particolare, e la forma dell'universalità secondo cui essa è in rapporto con le altre. Pertanto, prosegue Hegel nel successivo paragrafo 183, "il fine egoistico nella sua realizzazione, condizionato cosí dall'universalità, fonda un sistema di dipendenza universale, per cui la sussistenza e il benessere del singolo e la sua esistenza giuridica, intrecciata con la sussistenza, il benessere e il diritto di tutti, sono fondati su di essi e soltanto in questa connessione sono reali e assicurati. — Questo sistema si può considerare soprattutto come *Stato esterno, Stato di necessità e intellettualistico* (*Not-und-Verstandesstaat*)." Siamo sostanzialmente nell'ambito di idee già affermate ripetutamente a Jena sia nei due corsi di lezioni che nella *Fenomenologia*: qui

però esse acquistano una forma piú rigorosa e sistematica: ciò che a Jena era da Hegel piuttosto *ricercato* e tentato, qui è affermato sistematicamente, e piú ancora nel successivo paragrafo 184: "L'idea, in questa sua scissione, conferisce ai *momenti* una *esistenza caratteristica* — alla *particolarità*, il diritto di svilupparsi e di muoversi da tutti i lati, e, all'universalità, il diritto di mostrarsi quale fondamento e forma necessaria della particolarità, cosí come di dimostrarsi, in quanto potenza, al di sopra di essa e come suo fine ultimo. — È il sistema dell'eticità, perduta nei suoi estremi, che costituisce il momento astratto della *realità* (*Realität*) dell'idea, la quale, qui, è soltanto come *totalità relativa e necessità interiore* in quest'*apparenza* esterna." Dal punto di vista dello sviluppo delle idee di Hegel sulla politica e l'etica possiamo dire di trovarci di fronte ad uno dei testi piú importanti, centrali e significativi. Affermato il punto di partenza dell'intero, e la dialettica di esso, onde i fenomeni della vita umana sono *sue* determinazioni, risultato della sua "scissione," troviamo subito il motivo del *conferimento*, da parte dell'intero, del loro "diritto" alle sfere subalterne, che son quelle della particolarità e *anche* della universalità: quell'universalità che è, in un primo momento, ancora contrapposta alla particolarità come il "legame" era opposto al "non legame." Alla particolarità è conferito il diritto di "muoversi da tutti i lati" (espressione jenense) ossia, *nella sua sfera*, nella sfera di quella libertà che il pensiero borghese aveva rivendicato appunto all'iniziativa dell'individuo; all'universalità, il diritto di non esser soltanto contrapposta alla particolarità, di non essere soltanto il legame contrapposto al non-legame, ma di essere altresí il legame del legame e del non-legame, universalità interna alla particolarità stessa, suo "fondamento," sua "forma," "potenza," e suo "fine": in una parola, il diritto di rappresentare l'intero ed il suo potere dialettico. È, come sappiamo, il procedimento caratteristico che Hegel usa nei riguardi della "riflessione," o dell'intelletto, quello di non *imporle* una universalità eterogenea, ma di cercar di trarre dal suo stesso seno quell'universalità che essa conserva come riflessa, contrapposta alla particolarità, determinante e distinguente, analitica, per liberarne la potenza sintetica, unificatrice: già persino in *Libertà e Destino* Hegel aveva accreditato al "diritto" sostenuto dalla particolarità, la qualificazione d'esser pur sempre un "diritto," cioè una forma di

universalità, che non chiedeva altro che d'esser liberata, dispiegata, e pertanto riferita alla sua vera origine, all'intero, per ritornare poi alla particolarità come una concessione, un "conferimento" da parte di esso. Pure, nella sfera in cui ci troviamo, il diritto nell'universalità non può esser compiutamente affermato, la sua potenza non può esser dispiegata: l'universalità è quella dell'intero soltanto nell'"in sé" della società civile, soltanto come necessità *interiore*. Essa non raggiunge la *forma* dell'universalità dell'intero, della organicità, ma resta ancora, appunto, quanto alla *forma*, un "estremo," universalità contrapposta. L'idea non ha ancora raggiunto sé stessa, e resta "totalità relativa" e "necessità interiore" d'un'*apparenza* esterna, cioè d'una forma ancora riflessiva, intellettualistica, determinata; in una parola, resta ancora nel momento della sua estraneazione: un'estraneazione di cui però è ora soggetto non lo spirito oggettivo in generale (perché quello è il momento della moralità) ma l'eticità stessa. Nella *Logica* a questo momento corrisponde, insomma, quello del *giudizio*.

Questa estraneazione è descritta nel successivo paragrafo 185: la persona concreta o "individualità per sé" è libera di "muoversi da tutti i lati," ma per ciò stesso essa, come appagamento dei suoi bisogni, del suo arbitrio accidentale e soggettivo, "distrugge nei suoi godimenti sé stessa e il suo concetto sostanziale," e d'altra parte, "in quanto infinitamente eccitata" (essa *è* desiderio di appagamento) "e in dipendenza generale da un'accidentalità esterna e da un arbitrio, cosí come limitata dal potere dell'universalità," per queste ragioni essa "è l'appagamento del bisogno necessario, come di quello accidentale, accidentalmente." Coinvolta in quest'accidentalità di tutti i suoi movimenti, "la società civile, in queste antitesi e nel loro intreccio, offre, appunto, lo spettacolo della dissolutezza, della miseria e della corruzione fisica ed etica, comune ad entrambe." Ricorderemo che nel periodo giovanile ed a Jena il motivo della dispersione del mondo postellenico era stato colto da Hegel soprattutto attraverso indagini di carattere storico; e nemmeno qui, sia pure nella subordinata sede delle *Annotazioni*, il riferimento storico può mancare del tutto, perché l'essenza stessa della sfera che Hegel ci sta presentando è l'essenza d'una alienazione storica. Fino alla *Fenomenologia*, anzi, il carattere storico di tutta questa dialettica era stato rispettato, (sia pure nella trasvalutazione metafisica della storia che sempre abbia-

mo riscontrato nel pensiero hegeliano) per il fatto che l'estraneazione storica del mondo romano-cristiano-moderno succedeva ad un'immediatezza essa stessa identificata con un'età storica, quella della bella armonia del mondo della grecità. Qui, nella *Filosofia del diritto*, invece, la sistematica prende il sopravvento ed il momento immediato dell'eticità è dato dalla *famiglia*: ne deriva che il carattere estraniato della società civile risulti meno ovvio, in quanto esso è comprensibile soltanto in riferimento all'eticità in genere, ma molto meno nei riguardi del termine che lo precede (che la famiglia si estranei *essa* nella società civile, o anche che l'eticità in quanto famiglia si estranei nell'eticità in quanto società civile, ciò appare molto meno giustificato che non una frammentizzazione dell'eticità immediata del mondo ellenico nella eticità privatistica del mondo moderno). Comunque, Hegel non rinunzia, in tema di eticità, ad uno sviluppo che con tanto impegno egli aveva delineato in precedenza, e mentre si riserva di riprenderlo in sede di filosofia della storia, vi riaccenna nell'*Annotazione* a questo paragrafo 185; mentre però questa ripresa non può evitare di apparire una giustapposizione di due movimenti che si svolgono su piani del tutto diversi, la cui identificazione è anche tentata da Hegel, ma senza che sia tolta, in maniera veramente convincente, l'impressione della sua artificiosità. L'*Annotazione* ricorda, dunque, come "lo sviluppo autonomo della particolarità" si sia dimostrato "negli Stati antichi, come corruzione irrompente del costume e come ragione ultima della rovina dei medesimi. Questi Stati, eretti in parte sul principio patriarcale e religioso, in parte sul principio d'un'eticità spirituale, ma semplice — in generale, sull'intuizione naturale *originaria*, non poterono sostenere in sé la scissione della medesima e la riflessione infinita dell'autocoscienza, e soccombettero a questa riflessione, come essa cominciò a distinguersi, secondo il sentimento, e poi secondo la realtà; poiché al loro ancora semplice principio, mancò la forza veramente infinita, che sta unicamente in quell'unità, la quale lascia che l'*antitesi* della ragione si disfaccia *in tutta la sua forza*, e l'ha vinta, e, quindi, si mantiene in essa e *la tiene unita in sé*." Non c'è bisogno di insister molto sul rilievo dell'accettazione, da parte di Hegel, della necessità della perdita dell'eticità antica, perché quest'accettazione è, come sappiamo, già compiuta a Jena prima della *Fenomenologia*; mentre piú opportuna sarà l'osservazione della rassomi-

glianza quasi letterale dell'ultima parte del testo citato col testo della *Tragödie im Sittlichen*. Subito dopo Hegel tenta, come dicevamo, di unificare il piano storico ed il piano sistematico per mezzo di quella osservazione sulla filosofia politica di Platone, che avrebbe escluso il principio della "particolarità autonoma" (proprietà privata e famiglia) che aveva "fatto irruzione nell'eticità greca," che noi abbiamo già dovuto citare a proposito della Prefazione. In conclusione, dice Hegel, "il principio della *personalità autonoma, infinita in sé* del singolo, della libertà soggettiva, che è spuntato internamente nella religione *cristiana*, ed esternamente, e quindi connesso con l'universalità astratta, nel mondo *romano*, non perviene, in quella forma soltanto sostanziale dello spirito reale, al suo diritto. Questo principio storicamente è piú tardo del mondo greco, e parimenti la riflessione filosofica, che discende fino a questa profondità, è posteriore all'idea sostanziale della filosofia greca."

Sviluppato il tema della estraneazione che è connesso con quello della particolarità e da esso derivante, Hegel passa a determinare l'altro "principio," della società civile, l'universalità, nel quale quello della particolarità trapassa in quanto ha in esso la sua "verità" e "il diritto alla sua realtà positiva." Ma, come già sappiamo, questa universalità non può ancora esser quella in sé e per sé dell'idea etica compiutamente sviluppata, che lo spirito oggettivo raggiungerà solo nella sfera dello Stato. "Appunto perciò non è in quanto *libertà*, ma in quanto *necessità*, che il *particolare* si elevi alla *forma dell'universalità,* che cerchi ed abbia, la sua consistenza, in questa forma." La pura e semplice necessità cieca del movimento della "belva selvaggia" della vita economica e particolaristica, dopo che il suo "diritto" è stato riconosciuto come conferitole dall'intero (ed a questo riconoscimento noi siamo già pervenuti in quanto ci troviamo nella sfera dell'eticità), è divenuta essa stessa una necessità funzionalmente protesa al proprio superamento, che contiene, cioè, il proprio superamento *in sé*; essa è la necessità che il particolare "si elevi alla *forma* dell'universalità" e trovi in essa "la sua consistenza." Quando ciò sarà avvenuto, saremo passati nella sfera dello Stato, nella quale ritroveremo ancora una volta elementi della società civile, cioè le classi (o "stati"), ma come organiche articolazioni dell'intero.

Questi concetti sono ulteriormente sviluppati nel successivo

paragrafo 187 e nella relativa *Annotazione* che sostanzialmente concludono l'introduzione alla sezione su *La società civile* (ne segue ancora uno con la partizione interna di essa). Gli individui come cittadini di questo Stato, dice Hegel, sono "*persone private* che hanno per proprio fine il loro particolare interesse." Ma questo fine è ora "mediato" dall'universale (perché la soddisfazione dei bisogni di ciascuno si connette con quella di tutti), che appare ora agli individui "come mezzo"; quindi esso "può esser conseguito da loro soltanto in quanto essi stessi determinino in maniera universale il loro sapere, volere e fare e si costituiscano ad *anelli* della catena di questa *connessione*." Pertanto, "l'interesse dell'idea" del quale gli individui non sono consapevoli, è "il *procedimento* di elevare, *a libertà formale* e ad *universalità* formale *del sapere e del volere*, l'individualità e la naturalità di essi, mediante la necessità naturale, allo stesso modo che mediante l'arbitrio dei bisogni; di *formare* la soggettività nella sua particolarità." L'*Annotazione* applica questo principio dell'universalità della società civile al problema della *civiltà* (*Bildung*) opponendosi sia alla concezione dell'innocenza originaria dei popoli incivili, e sia a quella che considera la civiltà soltanto come mezzo per la soddisfazione dei bisogni, le quali entrambe dimostrano "l'ignoranza della natura dello spirito e del fine della ragione": presi di mira, come si vede, Rousseau e gli utilitaristi. Hegel aggiunge: "Lo spirito ha la sua realtà, soltanto perché viene in discordia con sé stesso, nei bisogni naturali, e, nella connessione di questa necessità esterna, si dà questo limite e questa finità; e appunto perché *esso si imprime in questi*, li supera e in essi acquista la sua esistenza *oggettiva*." Il fine razionale non sta quindi né nella semplicità di costumi, né nella soddisfazione dei bisogni, permessa dalla civiltà, ma sta in ciò che quella semplicità e rozzezza, o "*immediatezza* e individualità nella quale è immerso lo spirito" siano "rimosse," e "anzitutto questa sua esteriorità consegua la razionalità *alla quale è atta*, cioè la *forma dell'universalità, l'intellettualità*." La civiltà è dunque "la *liberazione* e il *lavoro* della piú alta liberazione, cioè l'assoluto punto di passaggio alla sostanzialità infinitamente soggettiva dell'eticità, non piú immediata e naturale, ma spirituale ed elevata, parimenti, alla forma dell'universalità"; liberazione che nel soggetto è il "*duro lavoro*" contro la soggettività, gli istinti e l'arbitrio, onde la soggettività "acquista in sé l'*oggettività*, nella

quale soltanto essa è da sua parte, degna e capace di essere la *realtà* dell'idea." Il paragrafo seguente (188) indica i momenti dell'articolazione della società civile come *a*) "la mediazione del *bisogno* e l'appagamento del *singolo* col suo lavoro e col lavoro e l'appagamento dei bisogni di *tutti gli altri*; — sistema dei *bisogni*"; *b*) "la realtà dell'universale, qui contenuto, della *libertà*, la difesa della proprietà, mediante l'*amministrazione della giustizia*"; *c*) "La previdenza contro l'accidentalità, che permane in quei sistemi e la cura dell'interesse particolare, in quanto *cosa comune*, mediante la *polizia* e la *corporazione*."[140] Come già abbiamo avvertito, è il primo di questi momenti che interessa a noi esaminare piú diffusamente.

Il "sistema dei bisogni" ha anch'esso un paragrafo introduttivo (189). La particolarità, determinata "di fronte all'universale della volontà in generale" è bisogno soggettivo che si appaga *a*) col mezzo di cose esterne, come la proprietà e il prodotto di altri bisogni e *b*) per mezzo del lavoro, che è "ciò che media i due lati" della particolarità e dell'universale, il quale ultimo si fa valere nello stesso appagamento della particolarità soggettiva. Il paragrafo ha un'importante *Annotazione* sulla economia politica (*Staatsökonomie*), che "è la scienza che ha la sua origine da questi punti di vista [dell'intelletto], ma poi deve mostrare il rapporto e il movimento delle masse, nella loro determinatezza qualitativa e nelle loro complicazioni. — È questa una delle scienze che è sorta nel tempo moderno, come in suo proprio terreno. Il suo sviluppo mostra lo spettacolo interessante, del modo in cui il *pensiero* (v. Smith, Say, Ricardo) dalla quantità infinita di fatti singoli, che si trovano dapprima dinanzi ad esso, rintraccia i principi semplici della cosa, l'intelletto attivo in essa e che la governa. — Come, da un lato, l'elemento conciliatore, nella cerchia dei bisogni, è riconoscere quest'apparire della razionalità, che si trova nella cosa e che vi si manifesta, cosí viceversa, questo è il campo in cui l'intellettualismo dei fini soggettivi e delle opinioni morali sfoga il suo malcontento e il suo fastidio morale."[141] Il lettore si meraviglierà, forse, di questo apprezzamento hegeliano dell'economia politica, detta inoltre nel *Zusatz* a questo paragrafo "scienza che fa onore al pensiero, perché trova le leggi in una massa d'accidentalità,"[142] e se ne meraviglierà pensando che l'economia politica è nata in un ambiente culturale del tutto diverso da quello idealistico, proprio entro quel-

l'illuminismo col quale Hegel sembra non voler piú aver nulla a che fare. Noi, però, abbiamo già avvertito, e ripeteremo ancora in seguito, che nel rapporto fra il pensiero borghese e la filosofia hegeliana della maturità bisogna distinguere il pensiero borghese rivoluzionario, che pone l'istanza del rovesciamento delle strutture assolutistiche, e quello conservatore, rivolto alla difesa delle posizioni conquistate dalla nuova classe, e che spesso è superato dal primo nel suo slancio rinnovatore. Nei riguardi del primo, Hegel, specialmente nella *Filosofia del diritto*, assume una posizione sostanzialmente ostile, mentre col secondo si trova generalmente d'accordo.[143] Ora proprio nell'opera degli economisti classici noi possiamo notare entrambi gli aspetti su indicati (e Marx non ha mancato di insistere su questo punto, specialmente nell'*Ideologia tedesca*, come vedremo), e cioè essa assume valore rivoluzionario in quanto per la prima volta tenta un'analisi determinata e scientifica di quelle strutture economiche che la cultura precedente non aveva creduto degne di divenire oggetto della scienza e in quanto in quest'analisi spesso giunge a coglierne le contraddizioni interne; ma assume un valore conservatore in quanto tratta le leggi economiche come leggi eterne, le strutture dell'economia borghese come strutture dell'economia in sé e per sé, senza alcun riguardo alla storia; ed anche quando è giunta a rilevare qualche contraddizione nel movimento dell'economia borghese, la tratta come un'aporia pura, non come una contraddizione storica, e ne propone soluzioni parimenti astratte, e che comunque non devono attentare alla razionalità dei principi generalissimi. Ora, basterà scorrere il testo hegeliano su riportato, per rilevare che è precisamente *quest'ultimo aspetto* quello che sollecita l'ammirazione di Hegel, cioè quello onde l'economia politica, "dalla quantità infinita di fatti singoli, rintraccia i principi semplici della cosa." Anzi, è Hegel stesso, nella conclusione dell'*Annotazione*, ad insistere su quest'aspetto ed a fare una distinzione estremamente significativa: ciò che è lodevole è l'"elemento *conciliatore*," del "riconoscere quest'apparire della razionalità che si trova nella cosa e vi si manifesta," mentre ciò che è da biasimarsi è il "malcontento" ed il "fastidio morale" che, in questo campo, vien "sfogato" dall'"intellettualismo dei fini soggettivi e delle opinioni morali": ciò che è da biasimarsi è, insomma, qualsiasi manifestazione *critica* e *rivoluzionaria* che si determini nel campo dell'economia, qualsiasi istanza di *modificazione* delle strutture economiche, che

per Hegel è "morale" (e lo ripete due volte!) cioè moralistica, morale in un senso deteriore, collegato, naturalmente, con la "pretesa" del "dover essere" alla quale nessuna esigenza di quel genere può, evidentemente, rinunciare. In questa condanna hegeliana noi possiamo anzi veder coinvolto avanti lettera lo stesso pensiero socialista, al quale ultimo, *nella sua forma scientifica*, sarà quindi indispensabile, in sede teorica, anzitutto difendersi proprio da questa "razionalità" *hegeliana* che è sinonimo di "conciliazione," e che mai potrà accettarne le "soggettive," "intellettualistiche" e "morali" "pretese": il che è quanto dire che esso dovrà difendersi precisamente dalla *dialettica hegeliana*, che di quella "razionalità è la piú rigorosa espressione (ed è superfluo aggiungere che esso dovrà contrapporvi non già un qualsiasi irrazionalismo, ma un diverso e concreto razionalismo determinato e scientifico, qual è appunto quello che muove la concezione materialistica della storia).

L'articolazione del "sistema dei bisogni" si svolge secondo i tre momenti seguenti *a*) la specie dei bisogni e dell'appagamento; *b*) la specie del lavoro; *c*) il patrimonio ["e le classi," aggiungono nel titolo Lasson e Messineo, ma non Hoffmeister].

Mentre l'animale ha una cerchia limitata di mezzi e modi di soddisfazione dei suoi limitati bisogni, l'uomo (ed è nell'*Annotazione* a questo paragrafo 190 che si trova la precisazione che è qui che per la prima volta si parla "propriamente di uomini,") pur nella sua dipendenza dai bisogni, dimostra di superarli universalmente, soprattutto "mediante la moltiplicazione dei bisogni e dei mezzi, e poi mediante la *scomposizione* e la *distinzione* del bisogno concreto, in singole parti e in singoli aspetti, che divengono bisogni diversi, *particolarizzati* e, quindi, piú *astratti*." La distinzione e particolarizzazione dei bisogni rappresenta per Hegel un momento di *mediazione* e quindi di *astrazione* da contrapporsi all'*immediatezza* del bisogno puramente animale; ed è in questa *distinzione* dall'animale, che non poteva apparire prima che in questa sfera dei bisogni, che Hegel vede la *definizione* dell'uomo, e quindi il potersi soltanto qui parlare "propriamente di uomini": il che è certamente giusto, ma poiché è ugualmente giusta l'obiezione che allora circa il *diritto* e la *moralità* il parlar di "persona" e di "soggetto" ecc. non implicava che si parlasse di *uomini*, bisogna dedurne che non si può incominciare a parlare di uomini se non parlando di bisogni umani, e che se si vuol parlare di diritto, di moralità, ecc., e contempora-

neamente si vuole, come è ovvio, parlare di "uomini," bisogna parlar *prima* dei bisogni umani e *poi* di quelle altre cose. E ciò è proprio quanto la concezione materialistica della storia vuole anzitutto dimostrare.

Come si dividono i bisogni, cosí si dividono anche i mezzi per soddisfarli, e i modi del loro appagamento "i quali divengono di nuovo fini relativi e bisogni astratti." Questa moltiplicazione procede all'infinito, ed è "una *distinzione* di queste determinazioni e un *giudizio* sull'adeguatezza dei mezzi ai loro fini, l'*affinamento* (*Verfeinerung*)" (paragrafo 191). Molto opportuno il chiarimento offerto dal *Zusatz* al paragrafo, anche perché, riecheggiando quasi letteralmente un motivo che è già presente nel primo corso di Jena, dimostra che questo riferimento dové esser stato fatto da Hegel stesso, durante le elezioni, e che i discepoli l'hanno trascritto molto fedelmente, perché da sé non avrebbero potuto indovinarlo: "Ciò che gl'Inglesi chiamano *confortable*, è qualcosa di affatto inesauribile e di procedente all'infinito, poiché ogni comodità mostra, di nuovo, la sua incomodità, e questi ritrovati non hanno termine. Quindi, diventa un bisogno non tanto di coloro, i quali lo hanno immediatamente, quanto, piuttosto, è prodotto da quelli che cercano un guadagno, mediante il suo sorgere."[144] Il riferimento riguarda, come il lettore ricorderà, il brano delle *Lezioni* del 1803-04 sulla divisione del lavoro, e precisamente il testo che segue immediatamente la "lontana operazione" che "blocca" il lavoro degli operai: "E come l'assimilazione della natura diviene a sé stessa una maggiore comodità attraverso l'inserimento di anelli intermedi, cosí d'altra parte questi gradi d'assimilazione son divisibili all'infinito, e la quantità di comodità si risolve di nuovo in un'assoluta scomodità."[145] Sul riferimento di questa sezione della *Filosofia del diritto* ai corsi di Jena, e specialmente al primo, avremo occasione di ritornare. Comunque, il motivo dell'accrescimento artificiale dei bisogni nella produzione borghese è una delle intuizioni piú acute della riflessione hegeliana sui problemi della società civile, ed anticipa il motivo marxiano del "lenocinio" operato appunto dai produttori sul consumatore borghese, in quanto gliene accresce artificiosamente i bisogni. Naturalmente quest'anticipazione hegeliana riguarda, però, soltanto il contenuto, perché quanto alla forma, al metodo, alla sua funzionalità sistematica, essa si rovescia immediatamente, per He-

gel, nella "infinità" del processo, ed è questa la sua qualificazione decisiva e sistematicamente utilizzata.

Infatti, come sempre, al pericolo d'un processo all'infinito (che per Hegel è, come sappiamo, il *diabolus in philosophia*) bisogna ovviare indirizzando il movimento ad una sua conclusione che si intrecci con un movimento reciproco, onde alla linea retta possa esser sostituito un circolo. In questo caso tale soluzione non è affatto difficile, anzi era già pronta in precedenza: "I bisogni e i mezzi, in quanto esistenza reale, divengono un *essere* per gli *altri*, dai bisogni e dal lavoro dei quali è reciprocamente condizionato l'appagamento. L'astrazione, la quale diviene una qualità dei bisogni e dei mezzi (vedi paragrafo precedente), diviene anche una determinazione del rapporto reciproco degli individui gli uni verso gli altri; quest'universalità, in quanto *esser riconosciuto*, è il momento che li rende, nel loro smembramento e nella loro astrazione, *concreti* in quanto bisogni, mezzi e modi d'appagamento *sociali.*" Pareva che Hegel avesse trovato una forma d'universalità nella vita economica nella reciprocità del bisogno e della sua soddisfazione, dell'uno, con il bisogno e la soddisfazione dell'altro e di tutti gli altri: che la stessa soddisfazione del bisogno, in quanto bisogno d'un individuo umano, ed in quanto soddisfazione connessa e non opposta ai bisogni degli altri, assumesse per Hegel un valore etico universale. Ma Hegel ha bisogno d'un'universalità diversa, che gli provenga da una sfera piú autorizzata, che è sempre, per lui, quella della pura speculatività: onde, ancora una volta, la soluzione *allotria* che abbiamo rivelato già molte volte a proposito di problemi uguali o simili, come, per es., a proposito della dialettica di signoria e servitú: ed anche qui, l'universale si presenta nella forma del "riconoscimento," che, paradossalmente (e cioè appunto secondo la paradossale inversione di valori che già conosciamo in Hegel da un pezzo) è esso a render *concreti* dei *bisogni* che altrimenti, nella loro "dispersione," erano "astratti"! Ma anche a questo proposito è necessario precisare il senso del "rovesciamento" hegeliano: noi non potremmo, cioè, rimproverare a Hegel di vedere nel reciproco riconoscimento dei bisogni un elemento decisivo in funzione della loro socializzazione, cioè del loro esser ricondotti ad una universalità etica, perché è vero che senza di quell'elemento la vita economica scenderebbe al livello del *bellum omnium contra omnes*; ciò che è inaccettabile, anche in questo caso, è la dialettica, quella

dialettica di particolarità-astrazione ed universalità-concretezza, che fa sí che il processo verso l'universalità e l'idealità sia considerato come l'autosufficiente risoluzione di qualsiasi problema, anche del problema dei bisogni; onde si prepara quel processo di *superamento* che presto, non appena avremo raggiunto un grado che offra al filosofo sufficienti garanzie di idealità ed universalità, ci autorizzerà ad abbandonare definitivamente la "sfera" dei bisogni e tutti i suoi problemi. Ed è naturale che noi siamo inclini a considerare questa sezione come la migliore dell'opera, perché qui, almeno, Hegel è costretto ad occuparsi seriamente del problema sociale, e spesso, come vedremo, ad utilizzare alcune osservazioni giovanili (jenensi) che, nella fattispecie, rappresentano, secondo noi, il meglio del pensiero hegeliano in generale. Mentre è bene aggiungere subito che il limite che pur circoscrive i meriti di Hegel in questa sezione non è tanto quello di sanzionare l'economia borghese, il cui superamento sarebbe ingenuamente antistorico pretendere da lui, quanto, appunto, quello della tendenza, consapevole, sistematica, e puntualmente soddisfatta, a trasformare il senso concreto ed economico nel senso ideale e speculativo, a spingere il processo dialettico sempre nella direzione del superamento ideale o speculativo delle determinazioni concrete: il limite, insomma, della *serietà* stessa di quest'interesse hegeliano all'economia, onde egli se ne occupa soltanto per potersene definitivamente, ed al piú presto, sbarazzare. Il che, in secondo luogo, produce alcune *involuzioni* determinate che avremo presto il caso di ricordare, relativamente all'utilizzazione, da parte di Hegel, dei suoi appunti di Jena, dai quali ora scarta le parti migliori e piú "progressive."

Il momento dei riconoscimento — prosegue Hegel — diviene scopo per i mezzi e il modo dell'appagamento dei bisogni, il che contiene l'esigenza dell'eguaglianza con gli altri, dell'imitazione, e della particolarità come il "farsi valere mediante una distinzione." E in quanto l'elemento universale diviene preponderante, "si trova, in questo momento sociale, l'aspetto della *liberazione*, per cui è occultata la rigida necessità naturale del bisogno," e l'uomo si riferisce alla sua opinione universale, ed all'arbitrio, anziché alla contingenza esterna. E segue un'*Annotazione* contro quelle che Marx chiamerà "robinsonate," cioè le concezioni d'uno stato originario di semplici bisogni naturali e quindi di libertà riguardo ai bisogni stessi, cui Hegel contrappone l'osservazione che in questo caso

la "libertà" "sarebbe soltanto lo stato della spiritualità immersa nella natura," mentre invece essa sta "unicamente nella riflessione dello spirituale in sé, nella sua distinzione dal naturale e nel suo riflesso su questo." Ma la liberazione dal bisogno è soltanto "normale," (in senso unilaterale) perché nel contenuto resta la particolarità dei bisogni, la tendenza alla divisione e il processo all'infinito come *lusso*, cioè come "un aumento, appunto infinito, della dipendenza e della necessità, che ha a che fare con una materia, la quale presenta la resistenza infinita."[146] Al limite dell'immediatezza, ancora una volta il processo all'infinito; la situazione deve rovesciarsi in una *mediazione*, che è quella della *elaborazione* della cosa per mezzo del *lavoro*, che, come Hegel diceva a Jena, è un "medio" fra l'individuo e l'oggetto del suo bisogno.

La suddivisione sul *lavoro* comprende i soli tre paragrafi, 196, 197 e 198 senza annotazioni. Data questa concisione, li riportiamo per intero e di seguito. "La mediazione di preparare e acquistare, per i bisogni *particolari*, il mezzo adeguato altresí *particolarizzato*, è il *lavoro*, che specifica, coi procedimenti piú svariati, per questi molteplici fini, la materia, fornita immediatamente dalla natura. Ora, quest'elaborazione dà al mezzo il valore e la sua conformità allo scopo, sí che l'uomo, nel suo consumo, sta in rapporto particolarmente con i prodotti *umani* e sono tali fatiche che egli utilizza."[147]

"Nella molteplicità delle destinazioni e degli oggetti che interessano, si sviluppa l'*educazione teoretica*, non soltanto una molteplicità di rappresentazioni e conoscenze, ma anche una mobilità e rapidità del rappresentare e del trapassare da una rappresentazione all'altra, il comprendere le relazioni intricate e universali ecc., l'educazione dell'intelletto in generale e, quindi, anche del linguaggio. L'*educazione pratica*, per mezzo del lavoro, consiste nel bisogno che si produce e nella *consuetudine* dell'*occupazione* in generale; di poi nella *limitazione* del *proprio fare*, in parte secondo la natura della materia, ma in parte, principalmente secondo l'arbitrio altrui e secondo una consuetudine che s'acquista, mediante questa disciplina di attività *oggettiva* e di attitudini *valide universalmente*."[148]

"L'universalità e l'oggettività nel lavoro risiede, però, nell'*astrazione*, che effettua la specificazione dei mezzi e dei bisogni e, appunto perciò, specifica la produzione e produce la *divisione dei la-*

vori. Il lavoro del singolo diviene *piú semplice*, mediante la divisione e, quindi, piú grande l'attitudine al proprio lavoro astratto, come la quantità delle proprie produzioni. Nello stesso tempo, quest'astrazione dell'attitudine e del mezzo rende compiuta, facendola necessità totale, la *dipendenza* e il *rapporto di scambio* fra gli uomini, per l'appagamento di altri bisogni. Inoltre, l'astrazione del produrre rende il lavoro sempre piú *meccanico* e, quindi, alla fine, atto a che l'uomo ne sia rimosso e possa essere introdotta, al suo posto, la *macchina*."[149]

Abbiamo riportato testualmente i tre paragrafi non perché essi, invero, rivestano un'importanza eccezionale, ma, al contrario, perché il lettore stesso abbia possibilità di confrontarli con le pagine del primo corso di Jena sullo stesso argomento (vedi qui vol. I, libro II, cap. I). E per quanto noi non le abbiamo riportate integralmente, come abbiamo fatto ora, ma soltanto in riassunto, il confronto non potrà certo concludersi in favore di questa, che dovrebbe esser la piú matura e definitiva trattazione del tema, nella maggiore ed ultima opera hegeliana di filosofia giuridica. Fra le cose piú rilevanti di questa esposizione possiamo ricordare, alla fine del paragrafo 196, quella *umanizzazione* del consumo, che si rivolge a prodotti già elaborati dall'uomo; nel paragrafo 197 pressoché nulla, perché esso si svolge tutto sull'*educazione teorica* e la disciplina acquistate col lavoro: un motivo, se non proprio moralistico, almeno allotrio, in questa sede: manca l'accenno all'"invenzione" (i confronti si riferiscono ora tutti al corso del 1803-04 della *Realphilophie*, che supponiamo il lettore abbia presente). Quindi, l'unico testo che contenga veramente cose importanti è il terzo, cioè il paragrafo 198. Esso, come il lettore vede, utilizza *materialmente* il corso jenense, ma ne traduce in termini definitivamente pacificati ed ottimistici quel perplesso pessimismo che ne faceva il grandissimo merito. Ma la cosa piú importante è che Hegel, qui, abbia creduto opportuno sopprimere l'acutissima osservazione critica jenense circa la "lontana operazione" che può "bloccare" il lavoro d'un'"intera classe" (*Klasse*) di uomini che con esso soddisfaceva i propri bisogni. A proposito del corso jenense abbiamo accreditato a Hegel un'anticipazione del motivo marxista dell'"anarchia della produzione" nel complesso della società borghese; ma qui dobbiamo aggiungere qualcosa di piú immediato e semplice, ma, in concreto, di piú essenziale: a Jena, comunque, Hegel si

è preoccupato del problema della *disoccupazione*; qui, nella *Filosofia del diritto*, la "sostituzione" dell'uomo con la macchina non produce nessuna conseguenza, se non quella di chiudere il paragrafo, e con esso, tutta la *Beschäftigung* di Hegel col *lavoro*, tutto il suo interesse per l'argomento. Dell'arresto del lavoro della *Klasse* degli operai a Hegel, ora, non importa piú nulla. Se parliamo di *involuzione* delle idee politiche di Hegel a proposito della *Filosofia del diritto*, non diciamo, dunque, cosa arbitraria o esagerata.

Se anche, per maggiore scrupolosità, diamo un'occhiata alle *Aggiunte*, non troviamo gran che; quella al paragrafo 196 ha un'osservazione singolare dal punto di vista biografico: "forse soltanto l'acqua si può bere, cosí come si trova." Hegel, probabilmente, morí per aver bevuto, durante un'epidemia colerica, un bicchier di acqua "come si trovava." L'*Aggiunta* al paragrafo 197, invece, dice alla fine, (a proposito dell'educazione del lavoro) che "l'operaio può esser chiamato idoneo" perché "non trova nessuna ritrosia nella sua azione soggettiva di fronte al fine": anche qui Hegel è troppo ottimista: Marx, nei *Manoscritti*, dirà che, nella società borghese per l'operaio il lavoro è una "dannazione."

E passiamo all'ultima suddivisione del "sistema dei bisogni" che tratta del "patrimonio" e, titolo o no, delle classi. La risoluzione del "lavoro" nel "denaro" c'era già, come sappiamo, nel primo corso di Jena; però lí era a questo punto che faceva il suo ingresso anche la "proprietà," il "riconoscimento del possesso," la quale, quindi, non era, come qui, presupposta a tutto lo svolgimento dello spirito oggettivo. Ma leggiamo il testo. "In questa dipendenza e reciprocità del lavoro e dell'appagamento dei bisogni, l'*egoismo soggettivo* si converte nel *contributo all'appagamento dei bisogni di tutti gli altri*, — nella mediazione dell'individuo, per mezzo dell'universale, in quanto movimento dialettico; cosí che, poiché ciascuno acquista, produce e gode per sé, appunto perciò, produce e acquista per il godimento degli altri. Questa necessità, che si trova nella complicazione universale della dipendenza di tutti, è ormai per ciascuno il *patrimonio generale, permanente* (v. paragrafo 170), che per lui contiene la possibilità di partecipare ad essa, per mezzo della propria educazione e attitudine, per esser garantito nella propria sussistenza; — cosí come questo acquisto, mediato dal proprio lavoro, mantiene e accresce il patrimonio generale."[154]

Ciò che è piú importante, in questo testo, è la spiegazione del

termine "patrimonio" (*Vermögen*): è in esso, infatti, che si risolve la stessa "universalità" mediata della reciprocità dell'appagamento del bisogno dell'individuo con quello dei bisogni di tutti gli altri, come "necessità, che si trova nella complicazione universale della dipendenza di tutti," alla quale il patrimonio stesso è "possibilità di partecipazione." La questione è di sapere se in tale "patrimonio" noi dobbiamo intendere o meno la "proprietà," cioè la sanzione giuridica dello stabile possesso privato, oppure soltanto il mobile "mezzo di sussistenza," quell'appropriazione di prodotti che a ciascuno è garantita dalla partecipazione e dal concorso alla produzione comune. Ancora una volta il primo corso di Jena è decisivo ai fini d'una giusta interpretazione, perché ivi la questione è presentata in una forma, diciamo, dispiegata. La divisione del lavoro trapassa, in quel testo, nella "universalità" del denaro, onde "si forma un enorme sistema di dipendenza," una "vita di ciò che è morto" che "si muove in qua e in là, cieca ed elementare" e richiede continuo addomesticamento come una "belva selvaggia"; questa attività ha, d'altra parte, il proprio *lato di riposo* nella "proprietà," nella quale il "riconoscimento" concilia l'opposizione di particolarità e universalità, in quanto "la sicurezza del mio possesso è la sicurezza del possesso di tutti: nella mia proprietà tutti hanno la loro proprietà." Naturalmente, il corso a cui ci siamo riferiti può introdurre la "proprietà" a questo punto perché non l'ha fatto prima; nella *Filosofia del diritto* invece il "patrimonio" è la proprietà stessa in quanto trasferita dal piano individuale astratto su cui agisce la "persona," i cui bisogni sono soltanto "impulsi" della volontà, e che può solo incontrarsi con l'altra persona, nel "contratto," al piano "concreto" dell'eticità su cui agisce l'*uomo* i cui bisogni sono bisogni umani e sociali, in quanto la loro soddisfazione è complementare a quella della soddisfazione dei bisogni di tutti gli altri. E naturalmente Hegel non rinunzia affatto al presupposto della proprietà, ma lo adatta al piú elevato grado della dialettica, nel quale ora ci troviamo: ed a chi gli obiettasse che la maggioranza dei produttori della ricchezza borghese non gode affatto di "patrimonio" nell'usuale senso del termine, risponderebbe che ciò non è vero perché anche il salario è un "patrimonio," ed anche il godimento di esso sarebbe impossibile se non fosse "riconosciuto" in base al principio della proprietà. Hegel, infatti, rinvia al paragrafo in cui ha trattato del patrimonio familiare,

come "possesso permanente e sicuro" di cui è soggetto la famiglia in quanto è una piú elevata "persona giuridica." Noi, a quel proposito, abbiamo però obiettato che una tal sicurezza nella soddisfazione dei bisogni non è proposta da Hegel come un compito da realizzare, ma come "ciò che è," come un risultato già acquisito dallo sviluppo della "eticità" e, come condizione ultima, dello Stato moderno, che è lo Stato borghese; la stessa obiezione vale anche, a maggior ragione, a proposito del "patrimonio" civile, onde ciò che è da rilevare in ultima analisi è l'*ottimismo* sistematico del filosofo che è convinto che nella società del suo tempo *tutti* i membri della società civile godano della *sicurezza* d'un *permanente* mezzo di soddisfazione dei bisogni, e che a tanto bastino il principio della proprietà, quello del "riconoscimento," e, infine, l'esserci stesso e l'organizzazione della società civile. Il che, naturalmente, non potrà essere confutato con argomenti puramente speculativi, ma soltanto con quell'analisi scientifica della società borghese che, appunto, dimostri anzitutto la reale *espropriazione* alla quale soggiace, per l'effetto dell'accumulazione capitalistica da parte dei detentori dei mezzi di produzione, la maggioranza dei produttori stessi.

Ma — si obietterà — una tal concezione non fruisce di possibili appigli nei riguardi della concezione hegeliana, e quindi non può criticarla, perché Hegel non conosce, o almeno non pensa, ora, al *capitale.* Ebbene, proprio il successivo paragrafo 200 ci dimostra il contrario. "*La possibilità della partecipazione* alla ricchezza generale, la ricchezza *particolare*, è, peraltro, *condizionata*, in parte, da un'immediata base particolare (capitale), in parte, dall'attitudine, che, per parte sua, è di nuovo condizionata essa stessa da quella, ma poi dalle circostanze contingenti, la cui molteplicità produce la *diversità* nello *svolgimento* delle disposizioni naturali corporali e spirituali già *per sé ineguali*; — diversità che, in questa sfera della particolarità, vien fuori in tutte le tendenze e da tutti i gradi e, con l'altra accidentalità e con l'altro arbitrio, ha, per necessaria conseguenza, l'*ineguaglianza dei patrimoni* e delle *attitudini* degli individui."[151]

Il capitale è dunque una condizione della "ricchezza particolare" cioè della "possibilità della partecipazione alla ricchezza generale." Ci pare molto improbabile che Hegel faccia, con ciò, una affermazione puramente empirica, perché, come sappiamo, egli

ha attentamente letto Smith, dal quale ha certo imparato la teoria del capitale come fonte originale di ricchezza: al che Marx controbatterà che "in quanto titoli (condizioni) per l'appropriazione di una parte del valore, di una parte cioè del lavoro oggettivo nella merce, [rendita fondiaria e profitto] sono fonti di reddito per i loro proprietari. Ma la ripartizione o l'appropriazione di valore non è una sorgente del valore di cui ci si appropria [...]. Proprietà fondiaria e capitale, che rappresentano sorgenti di reddito per i loro possessori, che cioè danno loro la possibilità di appropriarsi di una parte del valore creato dal lavoro, non diventano per questo sorgenti del valore di cui si appropriano."[152] Seconda "condizione," per Hegel, l'"attitudine," che però è "*di nuovo condizionata essa stessa da quella*," cioè dalla "immediata base particolare" del capitale, e poi dalle circostanze che producono una diversità nello "*svolgimento* delle disposizioni naturali corporali e spirituali già *per sé ineguali*" che "con l'*accidentalità* e l'*arbitrio* restanti (*übrigen*) ha per conseguenza *necessaria* l'*ineguaglianza dei patrimoni* e delle *attitudini* degli individui." Che quelle circostanze contingenti, insieme con l'accidentalità e l'arbitrio, producano l'ineguaglianza dei patrimoni e finiscano col bloccare anche le "attitudini," cioè le possibilità di sviluppo dell'individuo, è, certo, verissimo; che questa ineguaglianza sia "*necessaria*," è uno di quei procedimenti hegeliani di far derivare la necessità da due o tre contingenze, ai quali siamo ormai abituati. Ma naturalmente, per Hegel, questa "necessità" è proprio ciò che conta, e ciò secondo cui si svilupperà tutto il seguito, cioè la deduzione "speculativa" delle classi. Ma prima, egli vuole ancora insistervi in un'*Annotazione* che è tanto istruttiva da poter essere riportata senza commenti: "Opporre la pretesa dell'*eguaglianza* al *diritto* oggettivo della particolarità dello spirito, contenuto nell'idea, il quale, non soltanto non elimina, nella società civile, l'ineguaglianza degli uomini posta dalla natura — elemento dell'ineguaglianza — ma la produce dallo spirito, la innalza ad ineguaglianza dell'attitudine, della ricchezza e persino dell'educazione intellettuale e morale, si conviene al vuoto intellettualismo, che scambia questa sua astrazione e questo suo *dover essere* per il reale e per il razionale"; mentre "è la ragione, immanente al sistema dei bisogni umani e del loro movimento, che compone il medesimo a totalità organica delle distinzioni." L'identificazione della "pretesa" dell'*uguaglianza* con quella del "dover essere" varrà a con-

vincere quei marxisti che ancora prendono per "moralistica" *qualsiasi* deontologia, e considerano "giusta" o "esatta" la contrapposizione, ad essa, della considerazione di "ciò che è," le cui conseguenze è invece "esatto" che siano precisamente quelle che Hegel, qui, ne trae. Per non dire che, naturalmente, anche nei riguardi di "ciò che è" la veduta hegeliana non potrà non esser cieca, come abbiamo dovuto riscontrare a proposito del suo ottimismo sociale, che crede che tutti i membri della società civile fruiscano della "base" patrimoniale, della sicurezza ecc.; e che è proprio una diversa e rettificata osservazione di "ciò che è" a riproporre l'istanza di "ciò che dev'essere": ma son cose che abbiamo ripetuto anche troppe volte.

E veniamo alla deduzione degli "stati"[153] (*Stände*) o *ordini*, cioè delle "masse generali" nelle quali si distingue "il mezzo infinitamente molteplice" della vita della società civile, che sono "lo stato sostanziale" o terriero, lo "stato riflesso o formale" o "lo stato dell'industria" (artigiani, "fabbricanti" e commercianti) e finalmente lo "stato generale," dei funzionari dello Stato. Il problema dell'articolazione dell'intero del "popolo" (allora Hegel non diceva ancora "società") in stati risale, come sappiamo, agli anni di Jena, e quasi tutti gli scritti jenensi di filosofia del diritto contengono un tentativo in tal senso. Nel *System der Sittlichkeit* gli stati sono tre, aristocratico-militare, borghese e contadino; nell'*Articolo sul diritto naturale* si parla d'uno stato di liberi, d'uno di non-liberi, e dello stato agricolo; il secondo corso di lezioni (1805-06) (il solo primo corso non contiene un'articolazione in stati) presenta poi, come sappiamo, un'articolazione piú complessa: stati inferiori (contadini, piccolo-borghesi e mercanti), stato generale (funzionari) e infine, i due stati supremi, o superstati, dei dotti e dei militari. Qui nella *Filosofia del diritto*, gli stessi elementi sono variamente distribuiti: lo stato aristocratico si sdoppia in due, quello dell'aristocrazia terriera, che è lo stato "sostanziale" e quello militare, lo "stato del valore" che però è tolto via dalla società civile, perché evidentemente non rientra nel "sistema dei bisogni," e di esso si parla a proposito della "costituzione esterna" dello Stato; incerta la posizione dello stato dei contadini, o della "rozza fiducia": sembrerebbe incorporato nello "stato sostanziale," ma poi quest'ultimo, senza suddivisioni interne, è, nella sfera dello Stato, quello della nobiltà di maggiorasco; resta, da Jena, lo stato borghese, del

quale qui si contempla però particolarmente la componente *industriale*, mentre a Jena, piú arcaicamente, si parlava solo di artigiani e mercanti; e infine resta, dal secondo corso della *Realphilosophie*, lo stato dei funzionari, con la stessa denominazione di "stato generale." Questi cambiamenti hanno, a nostro avviso, il solo significato di accentuare il carattere *economico* dell'articolazione, il che si spiega col fatto che la determinazione economica è qui isolata in un'apposita "sfera" della eticità. E veniamo alle caratteristiche di ciascuno.

Lo stato "sostanziale" ha "il suo patrimonio" nei prodotti naturali di un terreno che esso lavora e che è "atto ad essere esclusiva proprietà privata"; poiché il suo lavoro è legato ad epoche naturali fisse e "di fronte alla dipendenza del reddito dalla mutabile qualità del processo naturale" il fine del bisogno "si costituisce a *previdenza* per il futuro," ma in una maniera "meno mediata dalla riflessione," conservando "i sentimenti sostanziali d'un'eticità immediata, che poggia sui rapporti di famiglia e sulla fiducia." Come abbiamo detto, Hegel si dimostra abbastanza incerto nel determinare le caratteristiche di questo stato: esso *lavora* il terreno e piú oltre risulta gravato di *maggiorasco*; *possiede* il suo patrimonio, che anzi è atto ad essere esclusiva proprietà privata, e poggia sulla "fiducia" (a Jena lo stato contadino era detto stato della "fiducia," ma nel signore, nel nobile): sono caratteri che volta a volta convengono l'uno al contadino, l'altro al nobile, l'uno al piccolo possidente, l'altro al feudatario, l'altro ancora (la "fiducia") addirittura al servo della gleba, o almeno al bracciante. Senza dire che anche riguardo al maggiorasco, come sappiamo, Hegel non aveva idee ben decise.

Piú chiaramente delineato lo "stato dell'industria." Esso ha per compito "l'*elaborazione* del prodotto naturale e si fonda, per il mezzo della propria sussistenza, sul proprio *lavoro*, sulla *riflessione* e sull'intelletto, cosí come, essenzialmente, sulla mediazione dei bisogni e lavori altrui." Si articola esso stesso "come lavoro per singoli bisogni, in maniera piú concreta e a richiesta di singoli" nello stato dell'*artigianato*; come "piú astratta massa complessiva del lavoro per singoli bisogni, ma di necessità piú generale," nello stato dei *Fabrikanten* (potrebbero esservi compresi anche gli operai); e finalmente, "come compito dello scambio tra loro dei mezzi isolati, particolarmente mediante lo strumento generale di scam-

bio, ossia della moneta, nella quale è effettivo il valore astratto di tutte le merci" nello stato *commerciale*. L'articolazione interna di questo stato dell'"industria" è nuova; essa dimostra una piú attenta e meno astratta osservazione dell'ambiente, ed all'ambiente storico della Germania della restaurazione effettivamente si richiama, specialmente nella generica determinazione dello stato industriale vero e proprio, nella cui denominazione di stato dei *Fabrikanten* sembra rispecchiarsi l'incerto ed inceppato movimento industriale dell'"arretrata Germania."

E finalmente, lo "stato generale," che ha per compito "gli *interessi generali* dello stato sociale." Esso dev'esser quindi "dispensato dal lavoro diretto per i bisogni, o per mezzo del patrimonio privato, o perché esso è indennizzato dallo Stato, che esige la sua attività; cosí che l'interesse privato trova il proprio appagamento nel suo lavoro per la generalità." L'esser questo stato "dispensato dal lavoro diretto per i bisogni" spiega, negativamente, la sua inclusione in questa sfera della società civile, dalla quale, come a Jena, e come lo stato dei militari, esso avrebbe potuto esser piuttosto escluso. È però naturale che noi ritroveremo, con maggiori dettagli, le funzioni di questo stato nella sezione sullo Stato, ed allora ci soffermeremo sul motivo dell'"interesse generale" che da questo stato verrebbe assicurato. Anticipata la deduzione speculativa dello stipendio, che ritornerà piú oltre.

Dedotti gli stati, resta a Hegel da "dedurre" anche la loro composizione concreta, cioè la partecipazione degli individui ad essi. "Lo *stato*, in quanto particolarità divenuta oggettiva, si divide, da un lato, secondo il concetto, nelle sue distinzioni generali. Ma, d'altro lato, a quale stato particolare appartenga l'*individuo*: su ciò hanno il loro influsso il temperamento, la nascita e le circostanze; ma l'ultima ed essenziale determinazione sta nell'*opinione soggettiva* e nell'*arbitrio particolare*, che si dà in questa sfera il proprio diritto, il proprio merito e la propria dignità, cosí che *ciò che* avviene in essa, mediante la *necessità interna*, è *mediato*, nello stesso tempo, dall'*arbitrio* e, per la coscienza soggettiva, ha l'aspetto di esser l'opera della propria volontà." L'*Annotazione* discute la differenza fra la divisione in classi nel mondo antico e in quello moderno. Nel primo, essa si produce "per vero *oggettivamente da sé*, poiché essa è razionale *in sé*," ma il "principio della particolarità soggettiva" non ottiene il proprio diritto o perché l'assegnazione

degli individui agli ordini è disposta dai governanti, o perché essa dipende dalla nascita ecc. Invece, "conservata dall'ordinamento oggettivo in modo adeguato ad esso, e, nello stesso tempo, nel suo diritto, la particolarità soggettiva diviene principio di ogni ravvivamento della società civile, dello sviluppo dell'attività pensante, del merito e della dignità. Il riconoscimento e il diritto, che ciò che è necessario, mediante la ragione, nella società civile e nello Stato, venga, in pari tempo, *mediato dall'arbitrio*, è la determinazione prossima di ciò che, particolarmente nella concezione generale, si chiama *libertà*."[154] Ritorna il gioco dialettico di necessità ed arbitrio, e l'arbitrio media la necessità razionale della divisione in classi. Al riguardo abbiamo già la fondamentale critica di Marx, nella *Critica del diritto statuale hegeliano*, a proposito d'un paragrafo (262) in cui è detto qualcosa di simile, e cioè che nel singolo l'assegnazione dell'individuo alle sfere della famiglia e della società civile è mediata dalle circostanze, dall'arbitrio e dalla scelta. Naturamente noi ritorneremo su quel testo, ma è opportuno che ne anticipiamo fin da ora la parte che ci interessa: "il rapporto *reale* è 'che l'assegnazione della materia statale è mediata nel singolo dalle circostanze, dall'arbitrio e dalla propria scelta della sua determinazione' [Hegel, paragrafo 262]. Questo fatto, questo *rapporto reale*, è enunciato dalla speculazione come una manifestazione, come un *fenomeno*. Queste circostanze, questo arbitrio, questa scelta della determinazione, questa *mediazione reale*, sono soltanto la *manifestazione di una mediazione* che l'idea reale intraprende seco stessa, e che succede dietro il sipario. La realtà non è espressa come sé stessa, ma come una realtà diversa. L'empiria volgare ha come legge non il suo proprio spirito, ma uno estraneo, e per contro l'idea reale ha come sua esistenza non una realtà sviluppatasi da essa idea, ma bensí la volgare empiria."[155] La "volgare empiria," che in quel caso è l'appartenenza dell'individuo alla famiglia ed alla società civile, nel caso che invece ora ci interessa è l'appartenenza d'un individuo ad una classe: è proprio la stessa cosa, perché la società civile borghese è di fatto divisa in classi, onde la critica di Marx si attaglia addirittura meglio, cioè piú concretamente, proprio al paragrafo che stiamo considerando, nel quale, ugualmente, l'empirica appartenenza dell'individuo ad una classe, che *realmente* dipende dalle circostanze (molto piú che non dall'arbitrio) vien presentata come una "necessità razionale" che le

circostanze e l'arbitrio devono soltanto "mediare," cioè conciliare con l'elemento della "soggettività"; mentre è ugualmente vero che, per converso, la "necessità razionale" non ha, a sua volta, altro contenuto reale se non quello dell'accidentalità. Quando abbiamo compiuto la fatica di seguire, nella *Scienza della Logica*, la vicenda del tentativo hegeliano di liberare la "realtà," quella realtà che era destinata a coincidere col "razionale," dall'*accidentalità*, e quando abbiamo concluso quest'esame con la constatazione del fallimento di quel tentativo di Hegel, non abbiamo fatto altro che trovare, nella sede della Logica, cioè del "Metodo," i presupposti di questa critica di Marx che vale ad investire non soltanto la deduzione esposta nel paragrafo a cui è diretta, ma tutto il metodo stesso della *Filosofia del diritto*, anzi, il metodo della stessa filosofia hegeliana in generale.

Il penultimo paragrafo del "sistema dei bisogni" presenta, come corollario della deduzione precedente, l'osservazione che l'individuo, il quale "si dà realtà soltanto in quanto esso viene nell'*esistenza* in genere, quindi nella particolarità *determinata* e, quindi, si limita *esclusivamente* a una delle cerchie *particolari* del bisogno," cioè ad uno degli stati, ha per "sentimenti etici" l'"*onestà* e la *dignità di stato*," che consistono nel diventare per "propria determinazione," attività, diligenza ed attitudine, "componente d'uno dei momenti della società civile, e conservarsi come tale, e provvedere a sé, soltanto mediante questa mediazione con l'universale, cosí come, per tal modo, essere *riconosciuto* nella propria rappresentazione e nella rappresentazione altrui." In sostanza, l'individuo deve, per mezzo del primo arbitrio, diventare ciò che "razionalmente" egli era già: ma questa, come sappiamo, è una regola generale della dialettica hegeliana.

Il successivo paragrafo 208 conclude il "sistema dei bisogni" per mezzo del passaggio alla determinazione superiore, che è l'"amministrazione della giustizia." Il sistema di bisogni, dice Hegel, in quanto "particolarità propria del sapere e del volere," ha l'"universalità che è *in sé e per sé,*" "l'universalità della *libertà*," solo astrattamente, come "*diritto della proprietà* in sé," ora esso passa "nella sua realtà efficiente," cioè *per sé*, nell'amministrazione della giustizia in quanto "tutela della *proprietà*." Quest'ultima affermazione non meraviglierà il lettore che già sa sia che anche "del mio corpo" io sono "proprietario," e quindi che sotto, il

titolo di "tutela della proprietà" cade, per Hegel, anche la tutela della vita dei cittadini, e sia che Hegel ha presupposto il diritto di proprietà a *tutta* la filosofia giuridica e politica, onde non potremo non ritrovarlo nei momenti piú cruciali del suo sviluppo; ed al proposito, resta decisiva l'osservazione di Marx, che il torto di Hegel non è quello di descrivere "l'essere dello Stato moderno tale qual è, ma di spacciare ciò che è come l'*essenza dello Stato*," il che può essere applicato alla società civile, alla giustizia ed a tutto il resto: perché è certo verissimo che nello Stato borghese l'amministrazione della giustizia è sostanzialmente "tutela della proprietà," ma non è altrettanto vero che tale debba essere l'amministrazione della giustizia, "in sé e per sé" valida per ogni specie di Stato o di comunità, o meglio, valida per quella specie di Stato che ne realizzi l'assoluta "idea," o perfezione.

Le due rimanenti suddivisioni della sezione su *La società civile* trattano dell'*Amministrazione della giustizia* e *della polizia e della corporazione*. Come abbiamo fatto per la sezione sulla *Famiglia* ne considereremo soltanto i punti di maggior interesse, oltre all'articolazione generale. Quest'ultima divide il primo argomento nei tre momenti *a*) del "*Diritto in quanto legge*," *b*) dell'*Esistenza della legge*" e *c*) del "*Giudice*." In sostanza, tutta questa parte sull'*Amministrazione della giustizia* presenta il momento in cui il diritto è assunto nella eticità, e "passa nell'esistenza," ossia si realizza, e tale realizzazione o "realtà oggettiva" del diritto consiste nel suo "essere per la coscienza" e quindi nel suo "diventare conosciuto" in genere, e nel suo "aver la forza della realtà ed *esser valido*," e quindi nel suo "esser *conosciuto* anche in quanto *universalmente valido*." Legge è "ciò che *in sé* è diritto, quando è posto nella sua esistenza oggettiva, cioè determinato per la coscienza, mediante il pensiero, e *noto* in quanto ciò che è diritto ed ha valore." Per la legge, il diritto è "*positivo*" (paragrafo 211). Anche i diritti consuetudinari contengono il momento del pensiero e dell'esser conosciuti, ma lo sono "in maniera soggettiva e accidentale e, quindi, per sé sono piú indeterminati, e l'universalità del pensiero è intorbidata," e poi in essi la nozione del diritto è "proprietà accidentale di pochi"; del resto poi, appena un popolo si sviluppa a un certo grado di civiltà i diritti consuetudinari vengono raccolti in un codice, che però non sarà un codice propriamente detto, perché quest'ultimo invece, comprende ed esprime, "pensan-

do," "i principi giuridici nella loro *universalità* e, quindi, nella loro determinatezza" (*Annotazione* al paragrafo 211). Nell'identità dell'essere in sé del diritto e dell'esser posto di esso, che è la legge, può subentrare, nell'elemento dell'"esser posto" che costituisce l'aspetto dell'esistenza, anche "l'accidentalità del capriccio." Quindi, ciò che è legge "può, nel suo contenuto, esser anche diverso da ciò che è diritto in sé." Segue la deduzione dell'applicazione del diritto al particolare, e infine, della sua "applicabilità al caso singolo," che però entra nella sfera del quantitativo e del "non determinato dal concetto," onde non può esser dedotto speculativamente, ad es., il numero preciso delle vergate (testuale) da infliggere, ecc.

Quanto all'"*Esistenza della legge*," anzitutto la sua obbligatorietà implica che essa sia fatta conoscere universalmente, ma la finità della materia fa sí che un codice non possa mai esser perfetto; come la proprietà, anche il contratto vien ricondotto, in quanto universalmente riconosciuto, in questa sfera della società civile. Il delitto, infine, non è piú, qui, rivolto contro "un che di *infinito soggettivamente*," bensí contro "la cosa *universale*," onde si presenta qui il lato "della *dannosità* dell'azione per la società," che rafforza la portata del delitto, ma reciprocamente, poiché il potere della società è divenuto sicuro di sé stesso, quella portata vien diminuita e ne deriva una maggiore "benignità" nella punizione del reato e, in questo senso, un codice penale "appartiene particolarmente al suo tempo ed alla situazione della società civile del tempo." Questo "passaggio alla realtà" degli elementi del diritto, qui del torto, genera la difficoltà di metter in questione tutta l'esposizione di questa materia fatta nella prima parte, riguardo alla quale si potrebbe chiedere, per es., in che senso si poteva allora parlare della pena, e della pena di morte, al di fuori di quel piano della società civile che dà "esistenza" a queste determinazioni: difficoltà che non può esser superata se non riferendo le diverse trattazioni, in sede di diritto ed in sede di eticità, a due diversi *punti di vista*, quello del diritto astratto e quello, ora, della società civile; mentre però, la pretesa hegeliana alla descrizione dell'"automovimento dell'oggetto" rende alquanto problematica la validità ermeneutica di quest'interpretazione, che pure è la sola che possa conservare un senso alla differenza delle due esposizioni.

Il giudice rappresenta il potere pubblico al quale spettano il

"*riconoscimento*" e la "*realizzazione* del diritto nel caso particolare, senza il sentimento soggettivo dell'interesse *particolare*" (paragrafo 219). L'*Annotazione* al paragrafo contiene una prima critica contro Haller, che nella *Restaurazione della scienza dello Stato*[156] aveva sostenuto che l'introduzione della sentenza giuridica dovesse esser ritenuta un atto di arbitrio e grazia dei sovrani. Questa veduta, dice Hegel, non comprende che le istituzioni dello Stato "sono, in quanto razionali, necessarie in sé e per sé, e che la forma, con la quale esse son sorte e sono state introdotte, non è ciò, di cui si tratta nella considerazione del loro fondamento razionale." Il diritto "esistente nella forma della legge" non è piú, come il diritto come vendetta, diritto in sé, ed invece della "parte lesa" presenta "l'*universale* leso," che s'incarica esso della punizione del crimine. Quest'ultima, quindi, è ora la vera "conciliazione del diritto con sé stesso," annullamento del delitto, e realizzazione della legge come valida. Ritorna anche il "rispetto soggettivo del delinquente, in quanto conciliazione della *sua legge da lui conosciuta e valida* per lui" e "*sua protezione.*" Seguono le determinazioni del processo, della notificazione delle leggi, della pubblicità nell'amministrazione della giustizia, la questione delle applicazioni ai casi singoli, della decisione, della prova ecc. Infine, il "diritto dell'autocoscienza della parte" di fronte alla sentenza del giudice è "preservato," rispetto alla legge, dal fatto che essa è nota, e quindi è la legge della parte stessa; rispetto alla sussunzione del caso sotto la legge, dal fatto che il processo è pubblico; ma rispetto alla decisione sul contenuto particolare, "soggettivo ed esterno" della cosa, quel diritto può trovare il suo "appagamento" solo nella "*fiducia* nella soggettività dei decidenti." Fiducia che, molto sintomaticamente, è riconosciuta da Hegel come fondata "particolarmente sull'eguaglianza della parte coi medesimi [giudici], secondo la loro particolarità, la loro classe e simili." Hegel stesso conferma, quindi, che nella società borghese non è possibile che una giustizia di *classe*.

L'ultima suddivisione della sezione su *La società civile* è dedicata, come abbiamo detto, a "dedurre" la *polizia* e la *corporazione*. Vedrà, però, il lettore quante cose siano comprese sotto il primo titolo, onde, se è vero che spesso, piú che di polizia qui Hegel parla di Stato amministrativo, è pur sempre significativo che egli abbia usato quel titolo.

La polizia ha anzitutto il significato speculativo di realizzare nell'"estensione a tutta la cerchia della particolarità," come unificazione relativa, quell'"unità dell'universale, che è in sé, con la particolarità soggettiva" al cui concetto l'amministrazione della giustizia aveva ricondotto l'idea dopo la sua particolarizzazione e "decomposizione" nella società civile. Essa assicura la "*sicurezza ininterrotta della persona* e della *proprietà*," la sussistenza e il *benessere del singolo*, e che il benessere particolare sia "*trattato e realizzato* in quanto *diritto*." Il suo potere è limitato alla cerchia delle accidentalità ed è ordinamento esteriore; e deve provvedere a che non si verifichi la possibilità che anche le azioni che non sono propriamente delitti ridondino a danno di altri. Tutto il movimento della società civile, nel suo complesso, rende necessari la "vigilanza," la "cura," un "provvedimento e una guida generale," il cui miglior esempio che Hegel sappia addurre (*Annotazione* al paragrafo 236) è quello della "cura e determinazione del lavoro di tutti" come... "nell'antico lavoro delle Piramidi." La società civile sottrae l'individuo alla famiglia, e "surroga, al posto dell'esterna natura inorganica e del terreno paterno, in cui il singolo aveva la propria sussistenza, il proprio, e sottopone l'esistenza di tutta la famiglia stessa, alla dipendenza da essa, all'accidentalità." Onde "l'individuo è divenuto *figlio della società civile*," che ha "altrettante pretese verso di lui, quanti egli ha diritti verso di essa."

La piú vicina conseguenza di questa "figliolanza" interessa i pedagogisti, i quali, al di fuori dei progetti di Norimberga, non sanno dove trovare una esplicita *pedagogia hegeliana*: essa è qui, nel posto dove essi meno l'avrebbero immaginato, cioè nel capitolo sulla *polizia*. Infatti, la società civile, "in questo carattere di *famiglia universale*, ha il dovere e il diritto, di fronte all'*arbitrio* e all'accidentalità *dei genitori*, di esercitare sorveglianza e influenza sull'*educazione*, in quanto questa si riferisce all'attitudine di divenire componente della società, particolarmente quando l'educazione è da compiere non dai genitori stessi, ma da altri; — di piú, in quanto possono esser presi provvedimenti comuni a tal fine, ha il dovere e il diritto di preparare questi."[157] Se a Roma, durante l'occupazione francese, come Hegel ci informa, gl'istituti d'educazione erano tollerati "*comme les bordels*," nella Città del

Sole hegeliana l'educazione stessa sembra esser custodita in camera di sicurezza.

A parte gli scherzi, che però son resi possibili dall'effettiva concezione chiaramente autoritaristica che Hegel dimostra d'avere della educazione (anche, del resto, negli scritti di Norimberga), abbiamo già avvertito come in effetti il capitolo sulla polizia tratti piuttosto le attribuzioni del *Polizeistaat* kantiano, cioè di quello Stato amministrativo che ora egli fa precedere allo Stato organico, come una specie di pre- o di sotto-Stato nella sezione sulla società civile, restando fedele alla regola di non escludere le determinazioni "intellettualistiche" e "riflessive," ma di integrarle, di subordinarle, col "loro diritto" alla sfera della organicità suprema. Resta però sintomatico il fatto che egli attribuisca il compito educativo non ad una "società" considerata definitivo e pieno valore etico-politico, comunità *tout court*, come è nelle autentiche concezioni *sociali* dell'educazione, ma ad una "società" che resta valore subordinato e, in definitiva, eticamente relativo e provvisorio. Senza dire che il titolo stesso della suddivisione è quello che è, e ciò provoca la continua interferenza di determinazioni, diciamo, statali amministrative e di determinazioni francamente poliziesche come la sorveglianza, la "pena di polizia" ecc., che finiscono col dare al tutto il loro cupo colore di fondo.

I paragrafi che seguono sono molto importanti perché trattano la questione del pauperismo: le circostanze accidentali e fisiche — Hegel se ne ricorda, finalmente — possono "gettare gl'individui nella povertà, in uno stato, il quale lascia loro i bisogni della società civile e il quale, — poiché essa ha tolti loro, insieme, i mezzi d'acquisto naturali (paragrafo 217) e distrugge l'altro legame della famiglia, in quanto stirpe (paragrafo 181), — fa loro perdere, invece, piú o meno, tutti i vantaggi della società civile, la capacità d'acquistare attitudini e l'educazione in generale, e anche la tutela giuridica, la cura della salute; spesso, persino il conforto della religione ecc.": non si può dire che Hegel non riesca a veder le piú importanti conseguenze del pauperismo, il che, però, dovrebbe portarlo a prospettare una soluzione altrettanto consapevole. "Il potere generale prende il posto della famiglia presso i *poveri,* tanto riguardo alle loro deficienze immediate, quanto riguardo al sentimento di avversione al lavoro, alla perversità e agli altri vizi, che provengono da tale situazione e dal sentimento del

proprio torto." Anche qui, se si dice che quindi, ai "vizi" dei poveri deve pensarci la polizia, non si va molto lontano dal vero, mentre, anzi, la soluzione è aggravata dall'ipocrita paternalismo della "società civile" che "prende il posto della famiglia" sia per dare ai poveri l'elemosina sistematica, e sia, soprattutto, per correggere i loro vizi, fra i quali impagabile il "sentimento d'avversione al lavoro," argomento principe del piú cinico reazionarismo. Ma d'altra parte Hegel riflette le idee correnti del pensiero conservatore, onde a suo carico andranno soltanto ascritti proprio quei momenti della sua indagine nei quali egli riesce a vedere qualcosa di piú dei suoi contemporanei, senza sapersi distaccare dal loro livello in materia di soluzioni. Mentre l'obiezione di fondo che vale contro il suo modo di considerare il problema del pauperismo è pur sempre quella che gli rimproveri di non averci pensato prima, e cioè fin dalla prima pagina della sua opera. Piú oltre Hegel vede anche l'"accidentalità" dell'elemosina, e dice che "lo sforzo della società giunge a trovare e a preparare l'universale, nella necessità e nel rimedio di questa, e a render superfluo quell'aiuto." Ciò che interessa di piú è qui il modo del verbo, che indica che la società *giunge di fatto* a preparare l'universale ecc.: cosa che Hegel, ottimisticamente, è dispostissimo a credere.

Ma i piú importanti in questo gruppo di paragrafi son quelli che portano i numeri 243, 244, 245 e 246 che trattano dell'accumulazione della ricchezza e della conseguente formazione della "plebe" (*Pöbel*): sono i migliori dal punto di vista dell'*osservazione* (quanto alla soluzione, è certamente altro discorso). Li riportiamo di seguito.

"Quando la società civile si trova in non impacciata attività, essa si occupa dentro sé stessa della *popolazione e dell'industria che progrediscono.* — Con la generalizzazione del collegamento degli uomini, mediante i loro bisogni e i modi di preparare e di conferire i mezzi per questi bisogni, si accresce, da un lato, l'*accumulazione delle ricchezze,* — poiché si trae, da questa doppia universalità, il piú grande profitto, — come dall'altro lato, si accresce la *divisione e la limitatezza* del lavoro particolare e, quindi, la *dipendenza* e *la necessità* della classe, legata a questo lavoro; al che, è congiunta l'insufficienza del sentimento e del godimento delle altre facoltà e, particolarmente, dei vantaggi spirituali della società civile."[158]

"Il decadere di una grande massa, al disotto della misura di un certo modo di sussistenza, il quale si regola da sé stesso, come necessario per un componente della società — e, quindi [come necessario] a far fronte alla perdita del sentimento del diritto, della giuridicità e della dignità, mediante un'attività e mediante un lavoro particolari, — produce la formazione della *plebe*, il che, al tempo stesso, porta con sé, in cambio, la piú grande facilità di concentrare in poche mani ricchezze sproporzionate."[159]

"Se alla classe piú ricca fosse imposto il tributo diretto, o se in altra proprietà pubblica (ospedali ricchi, fondazioni, conventi) esistessero i mezzi diretti per conservare le masse, che si avvicinano alla povertà, nello stato del loro ordinario modo di vivere, la sussistenza degli indigenti sarebbe assicurata, senza essere mediata dal lavoro; la qualcosa sarebbe contro il principio della società civile e del sentimento degli individui di essa, della loro autonomia e della loro dignità; — o, se essa fosse mediata dal lavoro (dall'occasione di questo), sarebbe accresciuta la quantità dei prodotti, nella cui sovrabbondanza e nel difetto di proporzionati consumatori essi stessi produttivi, sta certamente il male che, in queste due maniere, semplicemente ingrandisce. Appare qui che, nella *sovrabbondanza della ricchezza*, la società civile *non è ricca abbastanza*, cioè, non possiede, nella ricchezza ad essa propria, abbastanza per ovviare all'esuberanza della povertà e alla formazione della plebe."[160]

Rileviamo, anzitutto, il ritorno sensibile ad espressioni jenensi ed al contenuto stesso delle analisi di Jena nel *System der Sittlichkeit* e nei due corsi di lezioni; notevole la complementarità fra il fenomeno dell'accumulazione della ricchezza e il formarsi della "plebe": termine generico che, però, nel paragrafo 244 disperde alquanto la concretezza raggiunta nel paragrafo precedente con il riferire la dipendenza di classe (*Klasse*), come a Jena, alla divisione del lavoro. Il paragrafo 245 poi prospetta addirittura, a suo modo, una contraddizione della "società civile" consistente nel fatto che, da un lato, il mantenimento della "plebe" a spese pubbliche contravverrebbe al "principio" della società civile, cioè al principio della necessaria "mediazione" della soddisfazione dei bisogni mediante il lavoro, e dall'altro, l'offerta di occasioni di lavoro alla "massa" condurrebbe a crisi di sovraproduzione. Fra i due termini di questa contraddizione il piú giusto è, stranamente, quello che sembra piú astratto e metafisico, cioè il primo, che è una

espressione "speculativa" d'un fatto reale, cioè che la società civile *borghese non può* contravvenire a quella che è la condizione del suo sussistere, cioè il lavoro salariato, quindi ad essa è inutile chiedere che rinunzi al proprio fondamento; mentre il secondo termine della contraddizione assume, dall'economia politica classica che le crisi di sovraproduzione derivino da un eccesso di offerta di lavoro e non, invece, da una tendenza ai sovraprofitti ("Il limite della produzione è il *profitto dei capitalisti*, non il *bisogno dei produttori*" dice Marx contro Ricardo a proposito della sovraproduzione[161]) e quindi dalla stessa accumulazione capitalistica. La conclusione del paragrafo è, invece, molto importante dal punto di vista filologico perché rivela, in Hegel, un succedere alla influenza di A. Smith, predominante in tutti i riferimenti economici delle opere hegeliane, di quella dei critici, e segnatamente di Ricardo.

La soluzione hegeliana della suddetta contraddizione è proposta nel successivo paragrafo 246: "Mediante questa sua dialettica, la società civile, soprattutto *questa determinata* società, è spinta al di là di sé, per cercare fuori di essa, in altri popoli, che le restano addietro nei mezzi, dei quali essa ha esuberanza, o, in generale, nella industria ecc., i consumatori, e, quindi, i mezzi necessari di sussistenza." Non si spinga, il lettore, a pensare alla esportazione di capitali ed all'imperialismo: Hegel riprende soltanto alla lettera una teoria di Smith, secondo il quale "quando il capitale di un paese è talmente cresciuto da non poter essere interamente impiegato a soddisfare il consumo e a mantenere il lavoro produttivo di questo paese, l'eccedenza si riverserà necessariamente nella navigazione, e sarà impiegata ad adempiere gli stessi compiti in altri paesi."[162] A parte, naturalmente, il rivestimento metafisico e "speculativo" di tutta la faccenda, il quale prosegue poi nel paragrafo 246 in cui Hegel deduce... il mare, che fa elevare il "desiderio" al di sopra del desiderio del guadagno, sí che "il radicarsi nella zolla e nelle cerchie limitate della vita civile" si "permuta" con "l'elemento della fluidità, del pericolo e della perdizione." Mentre piú sensatamente il paragrafo si conclude con l'osservazione che il desiderio "con questo grande intermedio dell'unione, trae terre lontane nelle relazioni del commercio, di un rapporto giuridico che inizia il contratto; nelle quali relazioni, si trova, in pari tempo, il piú grande mezzo di civiltà, e il commercio trova il suo significato per la storia universale."[163]

Il "ritorno dell'ethos" nella società civile è la determinazione della *corporazione*, che riguarda, dei tre stati, soltanto quello dell'industria, come quello che è "diretto essenzialmente al particolare." In questa suddivisione Hegel è veramente il "filosofo nazionale tedesco," ma precisamente nel senso di filosofo nazionale dell'"arretrata Germania" che sostituisce allo sviluppo dell'industria gl'impacci medievali delle corporazioni artigiane. Qui si tocca con mano anche il vero senso storico del "superamento" dello spirito particolaristico ed "intellettualistico" anglo-francese da parte dell'"organico" spirito "cristiano-germanico." Il presupposto organicistico e, in definitiva, la dialettica dell'unificazione fa sí che Hegel, dopo aver accompagnato gli economisti classici per un buon tratto della loro esplorazione dei fenomeni economici — sia pure considerati *sub specie aeterni* — del mondo borghese *moderno*, della civiltà borghese già avviata nella rivoluzione industriale, non sappia trovare altro modo di concluderne e pertanto di superarne la "dispersione," altra *mediazione* all'intero organico (si badi che le corporazioni sono il *culmine* della società civile) se non quella delle associazioni medievali d'arti e mestieri, che già sembravano anacronistiche ai suoi connazionali piú progrediti. Ma si spiega, perché, come sappiamo, Hegel non può trovare il superamento che gli occorre, altrove che in "ciò che è," e precisamente nell'*esserci* della "organicità"; ma un'organicità *esistente* egli non può trovarla se non nella struttura centralizzata dello Stato prussiano: quindi, questa è la forma "speculativa" della organicità, poco importa se quella centralizzazione ci riporta indietro, nel migliore dei casi, di mezzo secolo, alla Prussia fridericiana: il processo dello spirito non segue la cronologia. Ora, noi crediamo che il segreto di questa rivalutazione hegeliana della corporazione sia proprio quello di credere che essa sia l'unica forma della società civile compatibile con uno Stato centralizzato: ma questo apparirà meglio nel seguito.

La corporazione presenta una forma d'attuazione dell'universale nella stessa realizzazione del fine egoistico, onde il cittadino è, secondo la sua particolare attitudine, componente della corporazione in cui l'universale si concreta nell'ambito particolare del mestiere. La corporazione ha quindi il diritto di provvedere ai suoi interessi, di accogliere i componenti secondo la loro attitudine ed onestà, "in un numero che si determina mediante la

connessione generale" (anche il carattere piú apertamente arretrato della corporazione, il numero chiuso dei suoi membri, non può mancare di venire "dedotto" speculativamente, o meglio, incluso senza discussioni nella deduzione generale), di aver cura delle loro cose, della loro educazione ecc. Insomma, anch'essa è una "seconda famiglia." Il paternalismo è qui piú coerente che mai con tutto l'insieme. L'*Annotazione* al paragrafo 252 deduce poi la differenza del "maestro" dal giornaliero, ed anche i *privilegi* corporativi, che si distinguono dai privilegi in generale perché mentre questi ultimi "sono eccezione alla legge generale," i primi sono "soltanto determinazioni, fatte legalmente, che stanno, esse stesse, *nella natura della particolarità* di un ramo essenziale della società": il che è quanto dire che sono eccezioni legali alla legge, e significa che Hegel, in fondo, contraddice al suo stesso organicismo, perché la "natura della particolarità" non dovrebbe far eccezione all'universale: ma, lo sappiamo, a Hegel basta che i "diritti particolari" siano stati "conferiti" dall'intero perché essi divengano universali: anche se, con tale "conferimento," l'intero fosse destinato ad andare *zugrunde*, cioè in malora.

Ma la vera apologia della corporazione si trova nel paragrafo 253 e *Annotazione*: "Nella corporazione, la famiglia ha non soltanto il suo terreno stabile, in quanto *assicurazione* della sussistenza condizionata dalla *capacità*, e una *ricchezza* stabile (paragrafo 170); ma l'una e l'altra cosa sono anche *riconosciute*," sí che i suoi membri non han bisogno di mettere in evidenza con "dimostrazioni esterne" la loro abilità ecc., ed il loro "esser qualcosa." Cosí essi son riconosciuti membri d'una *totalità* che è essa stessa "una componente della società generale e ha interesse e premure per il fine piú disinteressato di questa totalità." Il membro della corporazione ha perciò "*la sua dignità nella propria classe.*" L'*Annotazione* aggiunge fra l'altro che "se si debbono elevare lamenti sul lusso e sulla mania di prodigalità delle classi industriali, cui si connette il generarsi della plebe (paragrafo 244), non si deve non osservare in altre cause (p. es., nella sempre maggiore meccanizzazione del lavoro), — la ragione *etica*, come essa si trova nelle cose precedenti. Senza essere componente d'una corporazione legittima (e soltanto in quanto legittima, una comunità è una corporazione), il singolo, senza *dignità di classe*, è ridotto, dal suo isolamento, al lato egoistico dell'industria, *ad una cosa, che non garantisce*

affatto la sua sussistenza e il suo godimento. Quindi, egli cercherà di conseguire il *suo riconoscimento* mediante le dimostrazioni esterne della sua riuscita nella sua industria, — dimostrazioni, che sono illimitate, poiché non c'è modo di vivere conformemente alla propria classe, in quanto la classe non esiste, — poiché, nella società civile, *esiste* soltanto la comunità, che sia legalmente costituita e riconosciuta, — e quindi, anche, non si forma alcun tenore di vita piú generale, adeguato ad essa."[164]

L'importanza di questa pagina è di mostrare le vere ragioni della rivalutazione hegeliana della corporazione, che sopra abbiamo accennato. La "società civile" resterebbe il regno della dispersione, della casualità, dell'arbitrio e dell'egoismo, senza che essa fosse inquadrata nell'organicità dello Stato; quindi, fra l'organicità dello Stato e la disorganicità della società civile occorre una "mediazione." Ma il termine medio deve avere appunto qualcosa in comune con entrambi gli estremi, la forma dell'universalità ed il contenuto della particolarità; e se ricordiamo che d'altra parte Hegel vuol sempre trovare nell'esserci della struttura politica "reale" d'uno Stato esistente gli elementi della sua costruzione, dobbiamo dedurne che l'unico elemento *esistente* che si offra alla sua scelta, e che abbia appunto i caratteri d'un mezzo-particolare e d'un mezzo-universale, è la *classe*, che da un lato rappresenta interessi economici, e quindi il particolare, ed è *una contro le altre*, secondo elemento di particolarità, e dall'altro raccoglie una *molteplicità* d'individui attorno ad interessi comuni, quindi ha un elemento di universalità. Si potrà subito obiettare che non si tratta di universalità, bensí di generalità, e di generalità empirica: ebbene, Hegel è il primo ad accorgersene, quindi non si accontenta del puro e semplice elemento di classe, ma vuole una classe *riconosciuta*, dagli individui membri e dall'intero. E questa è, appunto, la corporazione.

Come si vede, Hegel adatta la materia alla sovrastruttura logica che egli crede debba esprimere la "verità"; il che è ancor piú paradossale perché la materia è la piú disadatta a simili coartazioni, in quanto è materia storico-economica: e ciò non porta soltanto a vizi di carattere storico, concreto, come la legittimazione di istituti anacronistici come le corporazioni, ma anche ad un vizio squisitamente *logico*, individuabile anche in sede di logica formale, perché la "mediazione" hegeliana è ben lungi dall'esser tale.

Essa infatti dovrebbe mediare l'organicità statuale e la particolarità della società civile, mentre al secondo termine, alla società civile, essa è *del tutto estranea*, perché la "particolarità" della corporazione non è affatto la "particolarità" della società civile *borghese moderna*, secondo le rispettive definizioni dei termini, che d'altra parte non possono essere che definizioni *storiche*: il che non attenta affatto alla loro validità definitoria, se è vero che la definizione dev'esser fatta anche per "*differenza specifica*," cioè secondo il contenuto. Ma in definitiva ciò porta a concludere che la storia, specialmente quando è proprio di storia che si tratta, ha la sua influenza decisiva anche sull'esattezza dei procedimenti logici, almeno di quelli che vogliano esser validi in concreto. E questo è precisamente il contrario dei procedimenti hegeliani, nei quali tutto è deciso nella camera segreta dell'astrazione e, riguardo alla storia reale, a porte chiuse.

D'altra parte, ciò che è escluso dalla porta può rientrare dalla finestra, ed è di regola (come Marx ha pienamente dimostrato) che nei procedimenti hegeliani sia proprio la particolarità, l'empiria, la concretezza, a rientrare dalla finestra, cioè illegittimamente, di soppiatto, senza mediazione: e in questo caso, lo sappiamo, la ragione onde proprio le corporazioni siano scelte a compiere l'ufficio di mediazione fra società civile e Stato è che le corporazioni *ci sono*. Che ci siano come sopravvivenze anacronistiche, soltanto giustificate dall'anacronismo reale dell'arretratezza tedesca, a Hegel non interessa piú. Che poi, nei riguardi degli scritti jenensi, e specialmente della *Verfassung Deutschlands*, (ma anche delle *Lezioni*, in cui certamente si delineava una divisione della società in classi, ma queste ultime non erano, esplicitamente, corporazioni, ma piuttosto utopistiche ed arcaicizzanti suddivisioni della *politeia*) ci troviamo di fronte ad un movimento d'involuzione, non c'è nemmeno bisogno di rilevarlo.

La sezione si conclude appunto con l'esposizione della funzione mediatrice della corporazione. Essa, insieme alla famiglia, è "la seconda radice *etica* dello Stato, profondata nella società civile," in quanto all'unificazione "sostanziale" di particolarità e universalità attuata dalla famiglia, sostituisce una unificazione "interiore" di questi momenti, onde il suo fine, in quanto limitato e finito, ha la sua "verità" nel "fine *universale* in sé e per sé, e nella realtà assoluta di esso; la sfera della società civile trapassa, quin-

di, nello *Stato.*"[165] Nell'*Annotazione* al paragrafo Hegel accenna al rapporto di priorità fra gli elementi della "città e campagna," cioè della società civile e delle sue classi, da un lato, e degli individui e famiglia, dall'altro, con lo Stato, motivo che sarà ripreso nel seguito. Se la società civile e la famiglia sono "i due momenti, ancora ideali, dai quali *deriva* lo Stato, in quanto loro vero *fondamento,*" in realtà, "poiché nel procedimento del concetto scientifico lo Stato appare in quanto *risultato*, dandosi esso come *vero* fondamento, quella *mediazione* e quell'apparenza *si elevano* altrettanto ad immediatezza. Quindi, nella realtà, lo Stato in generale è, piuttosto, il *primo principio*, entro cui soltanto la famiglia si perfeziona a società civile, ed è l'idea dello Stato stesso che si dirime in questi due momenti." È, naturalmente, la circolarità dialettica che abbiamo conosciuta nella sede piú propria della sua fondazione, cioè nella conclusione della *Logica*, onde "il primo è l'ultimo e l'ultimo è il primo." Nella *Critica del diritto statuale* Marx ci rivelerà la "verità" autentica, concreta, non "speculativa," ma reale, di questo procedimento.

6. *Lo Stato. Il diritto statuale interno e la costituzione interna per sé*

Siamo cosí giunti alla sfera suprema dell'eticità e di tutto il dominio dello spirito oggettivo: all'identità perfetta di razionale e reale, alla piú concreta esistenza dell'idea, che Hegel promette di rivelarci nella sua verità e nelle sue articolazioni, che sono il suo stesso compiuto autosvolgimento.[166] Non c'è problema di "delimitazione dell'oggetto" che ci incomba, perché non c'è niente che possiamo tralasciare in un discorso che s'impegni in promesse del genere. Ciò che dobbiamo decidere è invece una diversa questione di metodo. La sezione sullo Stato è stata oggetto, per piú della sua metà, d'un esame critico d'eccezione, da parte del giovane Marx. Noi non possiamo certo prescindere, nel nostro esame, da questa critica; ma d'altra parte non possiamo neppure anticipare, in questa sede del tutto estranea, considerazioni sul significato e sull'importanza della *Critica del diritto statuale hegeliano* all'interno dello sviluppo di pensiero di Marx; e neppure possiamo interrompere a questo punto la nostra ricerca sulla filosofia po-

litica di Hegel, per riprenderla in sede di trattazione dello svolgimento del pensiero di Marx. Ne consegue che dobbiamo deciderci a considerare due volte la critica marxiana, una volta in questa sede, e un'altra in quella dedicata a Marx, e s'intende, da due diversi punti di vista: qui, come critica della filosofia hegeliana dello Stato, dal punto di vista d'un essenziale interesse per quest'ultima; non diremo: come una critica qualsiasi senza tener conto che è di Marx, perché questo sarebbe impossibile o, peggio, una finzione viziosa e dannosa; ma accentuando, come dicevamo, l'interesse filologico ed ermeneutico riguardante Hegel, ed anche, quindi, sorvolando sugli sviluppi autonomi ai quali Marx è sollecitato dall'occasione del testo hegeliano; nel volume terzo, invece, tratteremo la *Critica* come opera di Marx, nel quadro dello svolgimento del suo pensiero, accentuandone, quindi, proprio quelle acquisizioni che si riveleranno piú determinanti in quel senso, e mettendo in secondo piano le questioni di ermeneutica specificamente hegeliana, anche se non potremo fare a meno di ricordarne le piú essenziali. La critica di Marx incomincia, nella parte che ce ne è rimasta (manca il primo foglio) dal paragrafo 262 della *Filosofia del diritto*. La sezione sullo Stato incomincia invece dal paragrafo 257: restano, quindi, fuori di quella connessione l'introduzione generale alla sezione (paragrafi 257-259) e tre paragrafi della parte generale della prima suddivisione, "*Il diritto statuale interno.*"

L'introduzione generale alla sezione sullo Stato consta dunque di tre soli paragrafi, ma molto importanti perché contengono le definizioni generali e la partizione della materia; mentre al secondo di essi è apposta un'*Annotazione* che è, senza confronti, la piú importante dell'opera.

"Lo Stato è la realtà dell'idea etica — lo spirito etico, in quanto volontà *manifesta*, evidente a sé stessa, sostanziale, che si pensa e si conosce, e compie ciò che sa e in quanto lo sa. Nell'*ethos*, esso ha la sua esistenza immediata, e nell'*autocoscienza* del singolo, nella conoscenza e attività del medesimo, ha la sua esistenza mediata, cosí come questa autocoscienza mediante il principio, ha in esso, in quanto sua essenza, fine e prodotto della sua attività, la sua *libertà sostanziale*."[167]

"Lo Stato, in quanto è la realtà della *volontà* sostanziale, che esso ha nell'*autocoscienza* particolare, elevata alla sua universa-

lità, è il *razionale* in sé e per sé. Questa unità sostanziale è fine a sé stessa, assoluto, immoto, nel quale la libertà giunge al suo diritto supremo, cosí come questo scopo finale ha il piú alto diritto, di fronte ai singoli, il cui *dovere supremo* è di essere componenti dello Stato."[168]

"Realtà dell'idea etica," "volontà sostanziale che sa sé stessa"; esistenza immediata nell'ethos, e mediata nel singolo come autocoscienza; lo Stato "fine e prodotto" dell'attività del singolo e sua "libertà sostanziale"; Hegel compie certamente il massimo sforzo di raccogliere insieme, stringendoli in un sol punto, tutti i motivi conclusivi del suo pensiero politico, sí da far in modo che essi si corrispondano in una reciprocità perfetta, e da non lasciare alcun residuo, alcuna tendenza centrifuga, alcuna forza che s'indirizzi in direzione d'un processo all'infinito. Realtà, volontà e libertà dovrebbero, al culmine della dialettica dello spirito oggettivo, identificarsi; anzi, la libertà dovrebbe esprimere appunto la sintesi di realtà e volontà. Ricordiamoci delle osservazioni di Rosenzweig che abbiamo riportato nell'introduzione generale, e delle due anime, conservatrice e "roussoiana" della filosofia politica di Hegel; che Hegel, di fatto, voglia appunto la conciliazione di queste due tendenze, è fuori dubbio. Ma si tratta, altrettanto certamente, di due forze che si muovono in direzioni opposte, e la cui risultante, se le forze sono uguali, non può essere che l'immobilità. Sono esse uguali? Oppure qualcuna delle due è prevalente, sí da trascinare, sia pure non senza contrasti, tutto il movimento nella sua direzione? In fondo, tutto il problema dell'interpretazione del pensiero politico di Hegel può essere compiutamente rappresentato da questa immagine. Non possiamo dare in questo momento una risposta definitiva a quest'interrogativo, perché non abbiamo ancora concluso la nostra ricerca, anzi, quanto al tema dello Stato nella *Filosofia del diritto*, l'abbiamo appena iniziata. Possiamo però incominciare ad articolare il problema con una constatazione di grande interesse: Hegel stesso è perfettamente cosciente del problema, proprio nei termini in cui noi, sostanzialmente al seguito delle interpretazioni piú accreditate, l'abbiamo impostato, e questo è dimostrato dalla celebre *Annotazione* al paragrafo 258 alla quale dobbiamo dunque rifarci.

Se — dice Hegel — "si scambia lo Stato con la società civile," e si pone a sua destinazione l'interesse del singolo, l'esser compo-

nente dello Stato diventa "una cosa a capriccio." In verità, invece, lo Stato è spirito oggettivo, e l'individuo ha "oggettività, verità ed eticità" solo in quanto ne è componente. "L'*unione*, come tale, è essa stessa il vero contenuto e il vero fine, e la destinazione degli individui è di condurre una vita universale; l'ulteriore loro particolare appagamento, attività e comportamento ha per suo punto di partenza e per risultato questa sostanzialità e validità universale. — La razionalità astrattamente considerata consiste, in generale, nell'unità compenetrantesi dell'universalità e dell'individualità, e qui, concretamente, quanto al contenuto, nell'unità della libertà oggettiva, cioè dell'universale volontà sostanziale, e della libertà soggettiva, come quella del sapere individuale e della sua volontà, che cerca fini particolari — e, quindi, quanto alla forma, in un agire che li determina, secondo leggi e norme *pensate*, cioè *universali*. — Quest'idea è l'essere, eterno in sé e per sé necessario, dello spirito." Oltre a ciò che già sappiamo, ciò che deve interessarci ora è l'"unità della libertà oggettiva" e della "libertà soggettiva," identificate rispettivamente, e coerentemente, del resto, con l'universale "volontà sostanziale," e con il "sapere individuale," e "la volontà che cerca fini particolari." Il rapporto non sembra esser quello del problema da noi su accennato, dell'elemento conservatore, sanzionatore dello stato di fatto, di "ciò che è," e di quello "roussoiano," o come dice Rosenzweig, "liberale," al quale ultimo egli riferisce, come sappiamo, la "volontà." In realtà, però, le due opposizioni da unificare sono meno diverse di quanto sembri: già, fin da ora, il primo termine delle due coppie può esser identificato, perché quantunque Hegel parli anche in questo caso di "volontà," egli la precisa come "*sostanziale*," e noi sappiamo che questo termine sta ad indicare, appunto, l'oggettività di "ciò che è," l'universale "volontà" superindividuale dello spirito come "sostanza etica": precisamente l'elemento "antiroussoiano" ed antilluministico, ciò su cui l'iniziativa umana non può minimamente incidere. Resta il secondo termine, che qui Hegel presenta come la "volontà soggettiva," e quindi come l'elemento dell'arbitrio, della riluttanza a farsi inquadrare nell'organicità ecc., storicamente riferendosi, come vedremo, al *contrattualismo*, cioè *ad un lato solo* del pensiero roussoiano, non al suo complesso. Ma poiché *lo stesso Hegel*, fra poco, accrediterà a Rousseau qualcosa di piú che la mera rappresentanza di quest'elemento, noi

possiamo, almeno, riservarci di provare in questo secondo momento anche l'identità dei secondi termini delle due opposizioni, libertà soggettiva ed elemento rivoluzionario, "liberale" (roussoiano) che, con buona pace di Hegel, non può però rinunziare al "dover essere."

Ma proseguiamo. La stessa opposizione che Hegel vuol unificare riveste in un primo momento diverse forme riguardo al problema della *origine* storica dello Stato. Hegel vuole sbarazzarsi di questa prima impostazione, secondo lui empirica, o "storica" secondo il senso deteriore che egli dà a tale termine (*historisch*): se lo Stato sia derivato "dai rapporti patriarcali, dal timore o dalla fiducia, dalla corporazione ecc.," ed in qual modo il fondamento dei diritti dello Stato sia stato "compreso o affermato nella coscienza," come "diritto divino, o positivo, o contratto, consuetudine ecc.": tutto questo non concerne la considerazione filosofica. Anche in queste impostazioni del problema noi possiamo riconoscere, però, come dicevamo, elementi delle due opposte concezioni, conservatrice (storicistico-romantica): origine patriarcale, corporazione; diritto divino o positivo o consuetudine, — ed illuministica: timore o fiducia (si ricordi il Rousseau del *Discorso* sull'origine della disuguaglianza; ma questo è forse un elemento, per ragioni diverse, comune ad entrambe le concezioni); contratto. Quest'ultimo elemento, eliminato come *spiegazione* dell'origine del diritto dello Stato "per la coscienza," dovrà, però, essere riesaminato nella sede che Hegel crede specifica del problema, quella *filosofica.*

Ebbene, nel passare ad essa, Hegel la fa introdurre proprio da Rousseau, che gli sembra il primo autentico *filosofo* del diritto: "La considerazione filosofica tratta soltanto dell'interiorità di tutto ciò, del *concetto pensato.* Riguardo alla ricerca di questo concetto, il Rousseau ha avuto il merito d'aver sostenuto, come principio dello Stato, un principio, che non soltanto per la sua forma (come per es. l'impulso di socialità, l'autorità divina), ma, nel contenuto, è *pensiero*, cioè il *pensiero* stesso, ossia la *volontà.* Solo che, avendo egli inteso la volontà soltanto nella forma determinata di volontà *singola* (come, di poi, anche il Fichte), e la volontà universale, non come la razionalità in sé e per sé della volontà, ma soltanto come l'*elemento comune* che deriva da questa volontà singola, *in quanto cosciente*; cosí l'associazione dei singoli nello Sta-

to diviene un *contratto*, che, quindi, ha per base il loro arbitrio, la loro opinione e il loro qualsivoglia consenso espresso; e seguono le ulteriori conseguenze, prettamente intellettualistiche, che distruggono il divino in sé e per sé e l'assoluta autorità e maestà di esso. Pertanto, cresciute sino a diventar forza, queste astrazioni hanno di certo prodotto, da un lato, il primo — dacché abbiamo notizia del genere umano — prodigioso spettacolo di iniziare interamente daccapo e dal *pensiero* la costituzione di un grande Stato effettivo, col sovvertimento di tutto ciò che esiste e che è dato, e di *voler* dare per base ad esso, semplicemente la *pretesa razionalità*; dall'altro lato, poiché sono soltanto astrazioni prive di idee, esse hanno fatto, di questo tentativo, un avvenimento assai terribile e crudo. — Contro il principio della volontà singola, si deve ricordare il concetto fondamentale, che la volontà oggettiva è il razionale in sé nel suo *concetto*, sia esso riconosciuto o meno dalla volontà singola, e sia, o non, voluto dal suo libito; — che l'opposto, la soggettività della libertà (il sapere e il volere), la quale è mantenuta ferma *unicamente* in quel principio, contiene soltanto un momento, quindi unilaterale, dell'*idea del* volere *razionale*, il quale è tale, soltanto perché è altrettanto *in sé*, quanto *per sé*."

Ci troviamo certamente di fronte alla piú articolata presa di posizione di Hegel nei riguardi di Rousseau; quindi dobbiamo discuterla dettagliatamente. Il testo consta di tre parti: 1) merito di Rousseau, d'aver sostenuto come principio dello Stato la volontà cioè il pensiero stesso; merito dei suoi seguaci, quello d'aver "iniziato daccapo e dal pensiero la costituzione d'un grande Stato effettivo." 2) Demerito di Rousseau: d'intendere la volontà solo come volontà singola; quindi, contrattualismo, onde l'associazione dei singoli nello Stato ha per base l'arbitrio; demerito dei suoi discepoli, d'aver fondato il loro tentativo su "astrazioni prive di idee," e di aver fatto del loro tentativo "un avvenimento terribile e crudele." 3) Soluzione di Hegel: la volontà oggettiva è il razionale in sé nel suo concetto, sia esso o no riconosciuto e voluto dalla volontà singola; la quale è solo un momento unilaterale dell'"idea del volere razionale," che è tale perché "è altrettanto in sé quanto per sé." Cosí ridotta al suo schema l'argomentazione hegeliana rivela però piú d'un dato debole. Anzitutto l'interpretazione hegeliana di Rousseau incomincia con l'identificare la "volontà" col "pensiero stesso." Ora, il "pensiero stesso," per Hegel, può avere

un senso solo, e cioè il senso hegeliano del "pensiero speculativo," e la stessa identificazione di volontà e pensiero ci rimanda alla *Logica.* Hegel interpreta, quindi, secondo il senso speculativo la razionalità illuministica (in generale, perché Rousseau, per parte sua, ha parlato molto poco di "pensiero," ma piuttosto di "coscienza": comunque, come illuminista e contrattualista egli non fu certo un irrazionalista); ma l'arbitrio interpretativo non è certamente ciò che piú ci interessa: anzi dobbiamo provvisoriamente concederlo a Hegel proprio per potergli chiedere come mai, chi può fondare una profonda filosofia politica sul "pensiero stesso" possa poi aver basato la propria azione e il proprio pensiero su "astrazioni prive di idee," e chi ha scoperto il principio dello Stato nella "volontà cioè nel pensiero" abbia potuto intendere la volontà stessa "soltanto come volontà singola," cioè particolare, cioè non-universale, cioè priva di "pensiero." La risposta non è difficile: proprio perché Hegel intende il "pensiero" e la "razionalità" come pensiero *speculativo,* dialettico-razionale, autosufficiente, superindividuale, *circolare*, non può far credito di autentica razionalità a nessun'altra forma in cui la razionalità si presenti: il razionalismo di Rousseau e dei rivoluzionari francesi è "intellettualistico," "riflessivo," è razionalità soltanto "per sé," e non "in sé e per sé": quindi esso è meritevole in quanto razionalismo in generale, biasimevole in quanto intellettualistico. Il merito di Rousseau è un merito puramente generico, o ancor meglio, un merito inconsapevole dell'interna verità che propone e che ha bisogno d'esser reinterpretata, compiuta, ripiegata su di sé dalla propria dispersione, circolarizzata. E del resto lo stesso Hegel ha voluto stringere violentemente assieme i termini contraddittori del suo elogio e del suo biasimo, quando dice che i rivoluzionari hanno offerto lo spettacolo di "*voler* dare" per base allo Stato solo la "*pretesa razionalità*": nel che riconosciamo il nemico capitale della filosofia speculativa, del quale Hegel non può essersi dimenticato: il *dover essere*, (*voler* dare) che non può condurre che ad una razionalità "pretesa," cioè "opinata" (*vermeinte*). Ma veniamo anche alla soluzione proposta da Hegel: la volontà oggettiva, quella che veramente coincide col pensiero, è il razionale, *sia o meno* riconosciuto e voluto dalla volontà singola; la quale, per parte sua, è solo un "momento unilaterale" dell'idea del "volere razionale": ma anche se soltanto unilaterale, pure la volontà singola è *un momento* dell'i-

dea, quindi qualcosa di cui l'idea non può fare a meno: come può, allora, il razionale prescindere dall'esser riconosciuto e voluto dalla volontà singola, che è un suo momento? Anche qui, la soluzione della contraddizione è data solo dal carattere speculativo del rapporto fra la volontà singola e il razionale in sé e per sé, onde la prima è sempre un momento del secondo *anche se non lo sa e non lo vuole*. Il che ci porta a concludere che l'elemento "roussoiano" o "liberale" della filosofia politica hegeliana si riduce a ben poco, se il "razionale in sé e per sé," l'"oggettivo," "ciò che è," escludendo il dover essere, domina e soggioga la "volontà" fino al punto di snaturarla, di mettere in non cale il suo stesso "volere" riassorbendola in ciò che, in quanto *è*, non può esser *voluto* perché, come Hegel stesso aveva detto in qualche luogo dei suoi scritti giovanili, non si può volere ciò che già si possiede.

Pure, malgrado tutte le sue ambiguità, le sue riserve, le sue forzature ermeneutiche, l'omaggio hegeliano a Rousseau non può esser del tutto privato di valore storico, perché comunque Hegel ha sentito il bisogno di farglielo: ed anche se la critica successiva porta al punto ove si rischia di perderne completamente il senso, che resta, come dicevamo, del tutto generico e indeterminato, ed appena tenta di determinarsi si cambia nel suo contrario, pure, resta una sottesa intenzione rivalutatrice che, non avendo modo di prevalere sulla compatta costruzione speculativa che le si contrappone, finisce per risaltare, in ragione di opposizione, soltanto in rapporto all'altro "estremo" del "misconoscimento" della vera natura dello Stato come razionale in sé e per sé, e cioè il privatismo medievalistico di Haller, al quale è dedicata la parte rimanente dell'*Annotazione* stessa, nella quale Hegel determina la sua critica fino ad una puntuale stroncatura della maggiore opera halleriana.

"L'altro aspetto opposto al concetto di intender lo Stato in quanto un che di razionale per sé," dice Hegel, "è prendere l'*esteriorità* del fenomeno, dell'accidentale necessità, del bisogno di protezione, della forza, della ricchezza ecc., non come momenti dello sviluppo storico, ma come la *sostanza* dello Stato. È qui, parimenti, l'individualità dei singoli, che costituisce il principio del conoscere; tuttavia, neppure il *concetto* di quest'individualità, ma, al contrario, le individualità empiriche, secondo le loro qualità accidentali, forza e debolezza, ricchezza e povertà, ecc. Tale idea di non ravvisare nello Stato l'*infinito* e il *razionale* in sé e per sé e

di *proscrivere il pensiero* dalla comprensione della sua natura intima, non è stata certo presentata mai tanto schiettamente, quanto nella *Restaurazione della scienza dello Stato* del signor Haller, — *schiettamente*, poiché, in tutti i tentativi di intendere l'essenza dello Stato, per quanto i principi siano unilaterali o superficiali, quest'intento stesso d'*intendere* lo Stato porta seco pensieri, determinazioni universali; ma qui, non soltanto si rinunzia coscientemente al contenuto razionale, che è lo Stato, e alla forma del concetto, sibbene è dato l'assalto contro l'uno e contro l'altra, con ardore passionale. Di una parte dell'estesa (come il signor Haller assicura) efficacia dei suoi principi, questa *Restaurazione* è debitrice, certamente, alla circostanza che egli, nell'*esposizione*, ha saputo togliersi di dosso *tutti i concetti* e ha saputo, cosí, mantenere l'insieme tutto d'un pezzo, privo di pensiero; poiché, in tal modo, sono soppresse la confusione e l'interruzione che indeboliscono l'impressione d'un'esposizione, nella quale è mescolata tra l'accidentale, l'esortazione al sostanziale, tra il semplicemente empirico ed esteriore, un ricordo dell'universale e del razionale, e, cosí, nella sfera di ciò che è misero e di ciò che è senza valore intrinseco, sono ricordati la cosa piú elevata e l'infinito. — Quindi, quest'esposizione è, parimenti, *conseguente*, poiché, essendo presa come essenza dello Stato, in luogo del sostanziale, la cerchia dell'accidentale, la coerenza in tale materia consiste, appunto, nella piena inconseguenza e mancanza di concetti, che può correr via, senza uno sguardo retrospettivo, e si trova altrettanto bene a suo posto, nel contrario di ciò che testé ha approvato." Alla fine dell'*Annotazione* c'è una chiamata, che corrisponde ad una ulteriore nota, anch'essa insolitamente lunga, e che raccoglie, in un seguito di citazioni, l'essenziale dell'opera di Haller, mentre il complesso delle citazioni è preceduto, seguito e talvolta intrammezzato da qualche considerazione critica: vale la pena di riportarne qualcosa. "Il detto libro," comincia Hegel, "a causa del carattere accennato, è di una specie originale. L'indignazione dell'autore poteva avere per sé qualcosa di nobile, poiché essa si è accesa per le false teorie, prima menzionate, provenienti particolarmente dal Rousseau, e principalmente per la tentata realizzazione di esse. Ma il sig. di Haller, per salvarsi, si è involto in una contraddizione, la quale è un difetto piú radicale di pensiero, e rispetto alla quale, quindi, non si può parlare di valore intrinseco; cioè, nel piú amaro odio

contro tutte le *leggi*, la *legislazione*, *contro ogni diritto determinato formalmente e legalmente*. L'odio per la *legge*, per il *diritto* determinato *legalmente* è lo *scibboleth* [il segno di riconoscimento fra ebrei] col quale si manifestano e si fanno riconoscere infallibilmente il fanatismo, l'imbecillità e l'ipocrisia delle buone intenzioni; e questo essi sono: indossino pure, d'altronde, i vestiti che vogliono." Seguono le citazioni, che riguardano le piú essenziali proposizioni della teoria halleriana: l'ordine divino è che il piú forte domini, tra gli animali come tra gli uomini; l'ingiustizia non proviene dai forti di intelletto e sapienza, ma dai deboli, come i legulei, i sofisti ecc. (al che Hegel risponde che però questi sono piú forti in qualcosa, come la conoscenza delle leggi, quindi, secondo il principio di Haller, fanno bene ad opprimere i "forti" creduloni). Le leggi, dice poi Haller, non sono necessarie perché s'intendono da sé stesse per legge naturale; esse sono soltanto istruzioni per i giudici (la cui giurisdizione è un beneficio, cioè un aiuto dei piú forti) e sono un mezzo malsicuro di garanzia del diritto, mentre molto piú sicuri e rapidi sono i mezzi proposti dallo stesso Haller, e cioè una particolare osservanza della legge di natura, l'opposizione al torto, e la fuga quando si resta senza aiuti. La legge di natura ingiunge di onorare il proprio simile, di non oltraggiare chi non ci oltraggia, e di amare il prossimo e giovargli, potendolo; il contenuto delle "cosiddette" libertà nazionali è insignificante e libresco (e, nota Hegel, si resta stupiti nel sapere che abbiano un contenuto libresco "le libertà nazionali degli stati generali dell'impero tedesco, la *magna Charta* inglese, il *bill of rights* ungherese" ecc., insomma le leggi "le quali han concorso e, giorno per giorno, ora per ora, concorrono in tutto, per ciascun pezzo del vestito che gli individui portano, per ciascun pezzo del pane che essi mangiano"). Molto male, prosegue Hegel, Haller parla anche del codice generale prussiano, che secondo lui rivelerebbe l'incredibile influsso degli "errori antifilosofici" in quanto vi si parla continuamente dello Stato, del suo fine, delle sue leggi ecc. Particolarmente Haller si rivolge contro i tributi imposti alla ricchezza privata per provvedere ai bisogni dello Stato, perché cosí i beni dello Stato non sono considerati proprietà privata del principe, come invece Haller sostiene, e quindi sia il principe che i cittadini non hanno piú nulla di proprio e sono come servi della gleba, perché non possono sottrarsi al servizio dello Stato. In conclusio-

ne, dice Hegel, invece di compiacersi descrivendo la gioia provata nel far queste scoperte "il signor di Haller avrebbe dovuto, per religiosità, piangere, piuttosto, come il piú duro giudizio divino, — poiché è la cosa piú dura che possa toccare all'uomo, — il fatto di essersi tanto sviato dal pensiero e dalla razionalità, dalla venerazione delle leggi e dal riconoscimento di come è infinitamente importante, divino, che i doveri dello Stato e i diritti dei cittadini, del pari che i diritti dello Stato e i doveri dei cittadini, siano determinati *per legge*; a segno da sostituirsi in lui l'assurdo, al posto *della parola di Dio*."[169]

Il contenuto di tutta questa presa di posizione contro Haller ha un significato molto interessante, in quella sua certa ambiguità che sembra continuamente voler dire qualcosa di piú di quanto non sia scritto, e pare quindi voler invitare il lettore a leggere fra le righe. Si noti, per esempio, l'indeterminatezza dell'*Annotazione*, e il fatto che Hegel senta il bisogno di confinare in nota non diciamo le citazioni, il che è perfettamente normale, ma anche i piú rilevanti spunti critici. Le condizioni dell'ambiente politico ed i rapporti di Hegel con le sfere dirigenti crediamo non debbano esser esclusi da una considerazione della questione. Hegel, come sappiamo, gode la protezione di Altenstein, ministro del culto e dell'istruzione, il quale considera la filosofia statuale e statalistica hegeliana, come un serio appoggio culturale alla politica del governo prussiano il cui problema è sempre stato, ed ora è piú che mai, un problema di autorità e di accentramento nei riguardi delle molteplici forze particolaristiche che gli si contrappongono. Il re, Federico Guglielmo III, non è all'altezza di interessarsi del problema politico della cultura, è un reazionario empirico, non un fanatico guidato da "principi." Ma il giovane *Kronprinz*, il futuro Federico Guglielmo IV è, invece, proprio conquistato dagli ideali romantici e reazionari del circolo che gli si è raccolto attorno, il "Circolo dei maggiolini," prolungamento della *deutsche Tischgesellschaft* fondata da A. v. Arnim a Berlino nel 1811, formato da giovani aristocratici entusiasti dell'ideale "cristiano-germanico," cioè d'un assolutismo giustificato dal principio del diritto divino dei principi, filoaustriaco in politica e filocattolico in religione.[170] L'influenza di quest'ambiente diventerà molto piú rilevante parecchi anni dopo la morte di Hegel, cioè nel 1840, all'ascesa al trono del giovane principe ereditario, ma non è detto che già Hegel

potesse del tutto disinteressarsene: sappiamo, ad esempio, che il principe gli chiese quasi conto dell'attività di Gans, come d'uno dei suoi discepoli di primo piano, già professore, e fortemente sospetto di liberalismo, il che finí col guastare i rapporti fra maestro e discepolo, che pare si siano riappacificati solo sul letto di morte di Hegel. Questi sa di non avere amici nell'ambiente di corte, quindi deve mantenere un difficile equilibrio; le sue convinzioni politiche sono certamente molto lontane da quelle del "circolo cristiano-germanico," ma egli non può manifestare apertamente questo suo dissenso, perciò deve riversarlo su oggetti meno impegnativi, piú "consentiti," e può farlo in tre direzioni: scuola storica del diritto, nella persona di Hugo, ma soltanto, come abbiamo visto, circa questioni di metodologia storica; il cattolicesimo, contro il quale non cessa d'indirizzare i suoi sarcasmi, come a proposito dell'eucarestia, provocando la protesta al ministro da parte d'un prete, e Haller, non molto stimato dai "maggiolini" che lo ritenevano un empirista e, nel suo culto della forza e nel suo considerare lo Stato "proprietà privata" del principe, quasi un materialista. Ciò non toglie, però, che la difesa hegeliana dello Stato assuma, di regola, un notevole colorito immanentistico, mascherato dagli ambigui riferimenti religiosi, come quelli che concludono la nota che abbiamo citato. In conclusione, la critica contro Haller fa da contrappeso a quella contro Rousseau piú per ciò che fa indovinare che per quanto essa pronunci espressamente e, collegandosi con quella contro Hugo e con un'altra celebre *Annotazione* su Stato e Chiesa della quale dovremo occuparci fra poco, rappresenta quel lato — il migliore — della *Filosofia del diritto* onde essa, in tutto il suo conservatorismo, non può esser considerata come un'espressione di reazionarismo *estremo*, in relazione ai tempi ed all'ambiente. Nella Prussia del 1821, insomma, ci sono certamente posizioni ben piú reazionarie di quelle che la massima opera giuridica di Hegel rappresenti. Quanto poi ad un'altra questione di interesse notevolissimo, e cioè quella della funzione anche teoretica che la dialettica possa assumere nel render possibile a Hegel di mantenere il suo equilibrio "speculativo" fra le posizioni estreme, è questo un problema che non possiamo porci in questa sede, esigendo esso una particolare considerazione di tutta l'opera dell'ultimo Hegel, dalle *Lezioni* agli scritti polemici, che noi affronteremo invece nella prima parte della *Storia della scuola hegeliana*

che abbiamo annunciato (ma, molto sommariamente, ne diremo qualcosa anche in questo lavoro, all'inizio del Libro I del volume terzo).

Il par. 259 contiene la partizione della sezione sullo Stato, che si articola in tre momenti 1) Diritto statuale interno, 2) Diritto statuale esterno, 3) Storia universale. Aggiungeremo che la prima di queste parti è di gran lunga la piú diffusa, e comprende, dopo quindici paragrafi introduttivi, due parti A) la "costituzione interna per sé," B) la "sovranità all'esterno," la prima delle quali è ulteriormente suddivisa nei momenti a) del potere monarchico, b) del potere governativo, c) del potere esecutivo. Né la "sovranità all'esterno," né il "diritto statuale esterno" hanno suddivisioni.

E veniamo alla parte generale della trattazione del "diritto statuale interno": dopo un paragrafo incontreremo la *Critica* di Marx, che ci accompagnerà fin quasi alla fine del "potere legislativo."

Lo Stato — dice Hegel — è "la realtà della libertà concreta"; ma questa consiste in ciò che l'individualità personale e i suoi interessi, da un lato hanno "il loro pieno *sviluppo* e il *riconoscimento del loro diritto*" (nella famiglia e società civile) e dall'altro "si *mutano*, da sé stessi, nell'interesse della generalità" e "con sapere e volontà, riconoscono il medesimo, cioè in quanto loro particolare *spirito sostanziale* e *sono atti* al medesimo, in quanto loro *scopo finale*" sí che né l'universale, né gl'individui hanno valore senza l'altro elemento. "Il principio degli Stati moderni ha quest'immensa forza e profondità: lasciare che il principio della soggettività si porti a compimento in *estremo autonomo* della particolarità personale, e, insieme, riportarlo all'*unità sostanziale*, e, cosí, mantenere questa in esso medesimo." Ci troviamo di fronte al manifesto dell'*organicismo* hegeliano, nella forma che esso ha raggiunto alla fine dello sviluppo del pensiero politico di Hegel: rendere l'individualità ed i *sistemi* di essa (famiglia e società civile) *membri* dell'organismo, o intero, statuale: *rendere*, però in senso sistematico, cioè di *giustificazione*; ed è questo un aspetto importantissimo, come sappiamo, della concezione hegeliana. Non si tratta, cioè, di un rapporto da *realizzare*, bensí da *riconoscere* per ciò che già, realmente, *è*. L'accenno agli "Stati moderni" in generale conferma il fatto che Hegel creda che "lo Stato" in generale, nella sua forma piú evoluta di Stato *moderno*, *è* (non *dev'essere*) uno Stato

organico, nel quale "nè l'universale ha valore ed è compiuto senza l'interesse e il volere particolare, né gl'individui vivono come persone private semplicemente per quest'ultimo, e senza che vogliano, in pari tempo, nel e per l'universale, e abbiano un'attività cosciente di questo fine."[171] Che poi, fra gli Stati moderni, ce ne sia uno che realizza pienamente il "concetto" di questa organicità, mentre gli altri non lo realizzano,[172] è cosa che emergerà solo in seguito sia nella rappresentazione della struttura dello Stato "ideale," sia, nella *Filosofia della storia*, nel porre al culmine della storia del mondo il "regno" cristiano-germanico, ma piú nel senso generale di civiltà che in quello di Stato; e infine, nella *Critica* del *Reformbill* in cui alla "disorganicità" dello Stato parlamentare inglese è contrapposta esplicitamente la "razionalità" dello Stato prussiano. Enunciato comunque il compito dell'indagine (ché proprio, come abbiamo visto, d'una indagine di *ciò che è*, per Hegel, ora, si tratta) Hegel si accinge, nei prossimi paragrafi, ad eseguirlo.

Il problema piú importante è quello del rapporto fra il "sistema" universale dello Stato ed i "sistemi" della particolarità, o "sfere del diritto privato," famiglia e società civile. Riguardo ad esse lo Stato "è, da una parte, un'*esterna* necessità e la loro superiore potenza, alla cui natura sia le loro leggi che i loro interessi sono subordinati, e da essa dipendenti" e dall'altra, lo Stato è "il loro *immanente* fine ed ha la sua forza nell'unità del suo universale scopo finale e del particolare interesse degli individui, in ciò, ch'essi hanno dei *doveri* verso di esso in quanto hanno ad un tempo dei diritti."[173] Nella *Annotazione* Hegel incomincia col riconoscere a Montesquieu il merito d'aver trattato dell'"idea della dipendenza" anche delle leggi del diritto privato, dallo Stato, e d'aver inaugurato "la veduta filosofica di considerare la parte, soltanto nel suo rapporto col tutto." Il dovere è "il comportamento *verso* qualcosa di *sostanziale* per me, di universale in sé e per sé," mentre il diritto "è *l'esistenza* in generale di questo sostanziale, e quindi il lato della sua *particolarità* e della mia libertà particolare" ed entrambi si manifestano "nei gradi formali divisi in diversi aspetti o persone." Ma "lo Stato, in quanto ethos, in quanto compenetrazione del sostanziale e del particolare, contiene che la mia obbligazione, di fronte al sostanziale, è, nello stesso tempo, l'esistenza della mia libertà particolare, che, cioè, in esso, dovere e

diritto sono *uniti in uno e medesimo rapporto.*" Nello Stato stesso, però, la distinzione di diritto e dovere ritorna, in quanto in esso "i momenti distinti [le sue articolazioni] giungono alla loro *caratteristica configurazione.*" Quindi, se nel diritto e nella moralità esisteva solo l'uguaglianza astratta del contenuto, nello Stato o nell'eticità in generale diritti e doveri sono identici solo nella forma, ma sono diversi nel contenuto (ad es., nella famiglia il figlio non ha diritti dello stesso contenuto dei suoi doveri verso il padre, o il cittadino rispetto al sovrano ed al governo). Ora, aggiunge Hegel, "quel concetto dell'unione di dovere e diritto è una delle determinazioni piú importanti e contiene la forza interna degli Stati"; l'interesse particolare è escluso ed è considerato "indegno" solo dalla considerazione astratta del dovere, alla quale non appare l'essenzialità del momento particolare; mentre nella considerazione concreta l'individuo deve trovare, nell'adempimento del dovere, anche il suo appagamento ed il suo tornaconto "e deve provenirgli, dal suo rapporto nello Stato, un diritto, pel quale la cosa universale diviene la cosa *particolare sua propria.*" Egli trova, pertanto, nell'adempimento dei suoi doveri di cittadino, "la difesa della sua persona e della sua proprietà, la considerazione del suo benessere individuale, e l'appagamento della sua essenza sostanziale, la coscienza e il sentimento di sé, di esser membro di questa totalità" e in questo adempimento "ha la sua conservazione e la sua esistenza."[174]

Abbiamo detto che da questo paragrafo incomincia la critica di Marx: veramente, di essa la parte che possediamo, perché la *Critica* incominciava approssimativamente quattro pagine prima, che sono andate perdute. Marx punta ora la sua critica sul tema centrale del paragrafo, cioè sul rapporto fra la "dipendenza esteriore" o "necessità esteriore," onde le "sfere subordinate" della famiglia e della società civile sono subordinate alla "superiore potenza" dello Stato, e la necessità interna onde questo è l'"immanente fine" di quelle sfere. Ora, dice Marx, se Hegel ci presenta il rapporto di dipendenza esteriore, d'una necessità che vada "contro l'essenza intrinseca della cosa," noi comprendiamo perfettamente ciò che egli dice: egli "non parla qui di collisioni empiriche" fra famiglia e società, e lo Stato, bensí del "rapporto essenziale" di queste sfere: "non soltanto i loro interessi, ma anche le loro leggi, le loro determinazioni essenziali, sono 'dipendenti' dallo Stato." "Questo

fatto stesso, 'che le leggi di diritto privato dipendano dal determinato carattere dello Stato,' e si modifichino secondo esso, è perciò sussunto sotto il rapporto dell'*'esterna necessità,'* precisamente perché 'società civile e famiglia' sono, nel loro sviluppo vero, cioè indipendente e completo, presupposte allo Stato come particolari 'sfere.' 'Subordinazione' e 'dipendenza' sono le espressioni per un'identità 'esterna,' *forzata*, apparente, per l'espressione logica, della quale Hegel si serve giustamente della 'necessità *esterna.*'" Ma nel parlare altresí di necessità "interiore," e nel contrapporre questa alla necessità esterna, "Hegel pone qui un'*antinomia* irrisolta" onde i due elementi restano l'uno di fronte all'altro.

Questa critica non è, come potrebbe sembrare, puramente formalistica: il suo nucleo sta nell'osservazione che il rapporto di "esterna necessità" è giustamente espresso da Hegel in quanto "'società civile e famiglia' sono, nel loro sviluppo vero, cioè indipendente e completo, presupposte allo Stato come particolari 'sfere.'" Ma noi sappiamo, ed anche Marx sa, che, secondo Hegel, il rapporto "reale" o "concreto" è quello inverso, onde è lo Stato ad esser presupposto alle sfere particolari: rapporto che è precisamente quello della "necessità" o "finalità" *interiore*, della necessità "organica," che però, dice Marx, Hegel ha potuto soltanto *giustapporre* a quello, piú ovvio, della "necessità esteriore" lasciando in realtà *irrisolta* quest'antinomia, che poi dovrebbe esser risolta nella identità dell'"universale scopo finale dello Stato e del particolare interesse degli individui" nel senso che "i *doveri* di costoro verso lo Stato e i *loro diritti* di fronte allo stesso sono identici," come Marx aggiunge alla fine senza commento. In realtà, come il lettore vedrà presto, la critica a questo paragrafo prelude a quella, fondamentalissima, al paragrafo prossimo, e quasi ne ricerca ancora il motivo essenziale (non si dimentichi che questi di Marx sono appunti personali); il che spiega il suo andamento ancora alquanto incerto.

Il fondamento teorico della critica marxiana si esprime, invece, in tutta la sua potenza, nei riguardi del paragrafo 262 che tratta appunto del "vero" rapporto fra lo Stato e le "sfere particolari" della famiglia e della società civile, quello onde è lo Stato a scindersi in entrambe, e ad assegnare ad esse gli individui come "materia della loro 'finitezza.'" Hegel dice: "L'idea reale, lo spirito,

che scinde sé stesso nelle due sfere ideali del suo concetto, la famiglia e la società civile, come sua finità, per essere, muovendo dalla loro idealità, spirito reale, per sé infinito, assegna perciò a queste sfere la materia di questa sua finita realtà, gli individui in quanto *moltitudine*, cosicché nel singolo questa assegnazione appare *mediata* dalle circostanze, dall'arbitrio e dalla propria scelta della sua determinazione."[175] Hegel rinvia poi al paragrafo 185 ed all'*Annotazione* relativa, quella ove riprendeva la *Tragedia nell'etico*. Noi abbiamo invece già incontrato un movimento molto simile a proposito della distinzione degli individui in classi (paragrafo 206), ed a quel proposito abbiamo già accennato alla critica di Marx, che ora dobbiamo considerare piú da vicino.

"Il modo in cui lo Stato si media con la famiglia e la società civile," dice Marx, "sono 'le circostanze, l'arbitrio e la propria scelta della determinazione.' La ragione dello Stato non ha dunque niente da vedere nella divisione della materia statale nella famiglia e nella società civile. Lo Stato ne scaturisce in una guisa inconsapevole e arbitraria. Famiglia e società civile appaiono come l'oscuro fondo naturale da cui si accende la luce dello Stato [...]. Famiglia e società civile sono intese come *sfere del concetto* dello Stato, come le sfere della sua *finità*, come la *sua finità*. È lo Stato che si *scinde* in esse, che le *presuppone*, e *fa* questo 'per scaturire dalla loro idealità come per sé *infinito*, reale spirito.' 'Esso si scinde per.' Esso 'assegna *perciò* a queste sfere la materia della sua realtà, *cosicché* questa assegnazione ecc. *appare* mediata.' La cosiddetta 'idea reale' (lo spirito come spirito infinito, reale) è rappresentata come se agisse secondo un principio determinato e per una intenzione determinata. Essa si scinde in sfere finite, e lo fa 'per ritornare in sé, per essere per sé': lo fa precisamente in modo che ciò è proprio come in realtà." L'ultima frase introduce la parte piú essenziale della critica: come mai il movimento intenzionale dell'idea corrisponde poi cosí puntualmente al movimento empirico?

"Il rapporto *reale*," prosegue Marx, "è 'che l'assegnazione della materia statale è mediata nel singolo dalle circostanze, dall'arbitrio e dalla propria scelta della sua determinazione.' Questo fatto, questo *rapporto reale* è enunciato dalla speculazione come una *manifestazione*, come un *fenomeno*. Queste circostanze, questo arbitrio, questa scelta della determinazione, questa *mediazione rea-*

le, sono soltanto la *manifestazione di una mediazione* che l'idea reale intraprende seco stessa, e che succede dietro il sipario. La realtà non è espressa come sé stessa, ma come una realtà diversa. L'empiria volgare ha come legge non il suo proprio spirito, ma uno spirito estraneo, e per contro l'idea reale ha come sua esistenza non una realtà sviluppatasi da essa idea, ma bensí la volgare empiria. L'idea è ridotta a soggetto. E il *reale* rapporto della famiglia e della società civile con lo Stato è inteso come *interna, immaginaria*, attività dello Stato. Famiglia e società civile sono i presupposti dello Stato, sono essi propriamente gli attivi. Ma nella speculazione diventa il contrario: mentre l'idea è trasformata in soggetto, quivi i soggetti reali, la società civile, la famiglia, 'le circostanze, l'arbitrio' ecc., diventano dei momenti obiettivi dell'idea. [capov.] L'assegnazione della materia statale 'al singolo, mediante le circostanze, l'arbitrio e la propria scelta della sua determinazione,' tutto questo non è semplicemente espresso come ciò che è verace, necessario e giustificato in e per sé stesso; non è dato *come tale* per il razionale; e d'altra parte lo è, tuttavia; ma soltanto in tal guisa che esso è dato come una mediazione *apparente*, è lasciato tal qual è, ma riceve ad un tempo il significato di una determinazione dell'idea, di un risultato, di un predicato dell'idea. La differenza risiede non nel contenuto, ma nel modo di considerare ossia nel *modo di dire*. È una storia duplice, esoterica ed essoterica. Il contenuto risiede nella parte essoterica. L'interesse della parte esoterica è sempre quello di ritrovare nello Stato la storia del concetto logico. Ma appartiene al lato essoterico che avanzi lo sviluppo propriamente."

Qualche anno prima Marx, come sappiamo, aveva dichiarato che se in un filosofo c'è un "accomodamento" non basta denunziarlo, ma bisogna spiegarlo nel suo "principio." Qui egli esegue quel programma, allora indicato soltanto in via ipotetica. Ciò contro cui la critica di Marx ora si rivolge non è soltanto, infatti, la "deduzione" del rapporto fra Stato e "sfere particolari," ma la stessa proposizione fondamentale dell'identità dialettica di razionale e reale, la stessa dialettica di accidentalità e necessità, e cioè i motivi piú essenziali della filosofia hegeliana. La critica marxiana individua, cioè, il vizio che inficia tutte le "deduzioni" hegeliane dei rapporti reali dall'idea, che consiste in ciò, che mentre Hegel ipostatizza e sostantifica l'idea — in questo caso lo Stato

— facendone il soggetto del movimento dialettico, e considera gli elementi reali, individui, famiglia e società civile, come *sue* determinazioni, come le "sfere" in cui il soggetto infinito si è finitizzato "per scaturire dalla loro idealità come Spirito reale, infinito per sé," in realtà, questa deduzione che si pretende assoluta, necessaria, "speculativa," non fa altro che sanzionare l'empirico stato di fatto esistente. Insomma, il particolare, le condizioni di fatto, l'empiria, l'accidentalità, degradati ad apparenza, a manifestazione, a "simbolo" dell'idea, si vendicano introducendosi surrettiziamente a costituire proprio l'essenza dell'idea stessa, come nella *Logica* accadeva della *Zufälligkeit*, dell'accidentalità, nei riguardi della "necessità assoluta" (in questa, come abbiamo visto, non meno che in quella relativa). Sí che se noi togliamo all'idea la maschera dell'assolutezza, necessità, ecc., noi scopriremo il volto dell'empirico Stato prussiano del tempo di Hegel, la cui sanzione di parte del filosofo non dipende, però, da un esteriore "opportunismo" che *faccia eccezione* allo "spirito" della sua filosofia (come sostenevano i primi Giovani hegeliani), ma è conseguente, necessaria, inevitabile addirittura, dati i presupposti del metodo, della *dialettica* che ha *già* concepito la realtà empirica come estraneazione, come "simbolo" dell'idea, ma non può dare all'idea altro contenuto che essa stessa. Onde alla fine, questo assoluto idealismo si converte nel piú gretto materialismo, perché di fatto noi non guadagnamo se non l'empiria, sia come (preteso) condizionato, sia come (effettivo) condizionante; e mai qualcosa che, come un valore veramente universale, la trascenda o la superi. "Il fatto è," conclude Marx, "che lo Stato risulta dalla moltitudine tale e quale esiste come l'insieme dei membri della famiglia e della società civile, e la speculazione enuncia il fatto come gesta dell'idea, non come idea della moltitudine ma bensí come atto di una soggettiva idea, distinta dal fatto stesso [...] La realtà empirica apparirà, dunque, tale quale è: essa è anche enunciata come razionale, ma non è razionale per sua propria razionalità, bensí perché il fatto empirico ha, nella sua empirica esistenza, un significato altro da sé stesso. Il fatto, da cui si parte, non è inteso come tale, ma come risultato mistico [...] In questo paragrafo è depositato tutto il mistero della filosofia del diritto e della filosofia hegeliana in generale."[176]

I paragrafi seguenti, fino al 268, non richiedono d'esser riportati

testualmente. Lo spirito è l'universalità oggettiva delle sfere particolari, ed in esse si manifesta come le istituzioni su considerate; gli individui, che come nature spirituali "contengono in sé" gli "estremi" dell'individualità e della universalità, vedono soddisfatte in quelle sfere la loro individualità, e, in parte e mediatamente, la loro universalità nelle istituzioni e nella corporazione. Le istituzioni formano la *costituzione*, cioè la "razionalità sviluppata e realizzata e sono, quindi, la base stabile dello Stato" e "le pietre angolari della libertà," in quanto in esse esiste l'"unione di libertà e necessità." Lo spirito, poi, non è oggettivo e reale solo in quanto necessità e regno del fenomeno, ma anche in quanto idealità di esso, e sua interiorità, sí che l'universalità sua è fine a sé stessa, e la sua necessità è nella forma della libertà. A questi paragrafi Marx nota che si tratta sempre delle stesse determinazioni della *Logica*, nel passaggio dalla sfera dell'essere a quella del concetto (cioè proprio quella dialettica della "realtà" che noi conosciamo): "ciò che solo importa a Hegel, è di trovare, per le singole determinazioni concrete, le corrispondenti determinazioni astratte." La necessità dell'idealità, o sviluppo dell'idea, prosegue Hegel, è, come "sostanzialità soggettiva," il "sentimento politico," in quanto oggettiva, l'organismo dello Stato politico o la sua costituzione. Il sentimento politico ed il patriottismo sono "risultato" delle istituzioni dello Stato, e consistono essenzialmente nella *fiducia* che il mio interesse è "custodito e contenuto" in quello dello Stato. Marx osserva che non è il sentimento politico un risultato delle istituzioni, bensí, al contrario, le istituzioni sono un'oggettivazione del sentimento politico.

Il paragrafo 269 vuol fermare il concetto di organismo statale, articolato nei diversi poteri ed espresso come costituzione politica: "Il sentimento [politico] prende il suo contenuto particolarmente determinato dai differenti lati dell'organismo dello Stato. Quest'*organismo* è lo sviluppo dell'idea nelle sue distinzioni e nella realtà oggettiva di esse. Questi lati distinti sono cosí i *diversi poteri* e compiti e le attività loro, per cui l'universale si produce continuamente, e invero, essendo essi determinati dalla *natura del concetto*, esso *si produce* in modo *necessario*, e, poiché esso è parimenti presupposto alla sua produzione, si *conserva*: e quest'organismo è la *costituzione politica*." Marx osserva: "La costituzione politica è l'organismo dello Stato, ossia l'organismo dello

Stato è la costituzione politica. Che i diversi lati di un organismo stiano in una connessione necessaria, scaturente dalla natura dell'organismo, questo è pura tautologia. Che, una volta che la costituzione politica è determinata come organismo, i diversi lati della costituzione, i suoi differenti poteri, si rapportino gli uni agli altri come determinazioni organiche, stiano gli uni con gli altri in un rapporto razionale, questo è parimenti tautologia." Ma la critica di Marx non si rivolge contro l'organicismo politico in genere, bensí contro la giustificazione hegeliana dell'organicismo: "È veramente un grande progresso considerare lo Stato politico come un organismo, considerare in conseguenza la diversità dei poteri non piú come una distinzione inorganica, ma bensí vivente e razionale. Ma come Hegel presenta questa scoperta? [...] Il pensiero è propriamente questo: che lo sviluppo dello Stato, ossia della costituzione politica, in distinzioni e nella loro realtà, è uno sviluppo *organico*. Il presupposto, il soggetto, sono le *distinzioni reali*, ossia i *lati distinti* della costituzione *politica*. Il predicato è la determinazione di esse come *organiche*. In luogo di ciò, l'idea è fatta soggetto, e le distinzioni e la loro realtà sono intese come il suo sviluppo e risultato, laddove, al contrario, è dalle reali distinzioni che l'idea è stata sviluppata. L'organico è precisamente l'*idea delle distinzioni*, l'ideale determinazione di queste."

Hegel ha detto "quest'organismo è lo sviluppo dell'idea nelle sue distinzioni," che sono poi i lati distinti, i poteri. Ora, obietta Marx, l'organismo è lo sviluppo dell'idea di Stato, ma poiché Stato è uguale a organismo, l'organismo sarebbe lo sviluppo di sé come organismo. Inoltre, aggiunge Marx, qui, col termine "idea," pare che si introduca qualcosa di diverso dall'organismo: si parte dall'idea astratta, il cui sviluppo, nello Stato, nell'elemento politico, è la costituzione politica; ma col dire che quest'organismo è lo sviluppo dell'idea (astratta, non ancora "politica") nelle sue distinzioni con ciò non so niente dell'idea specifica della costituzione politica: non so che cosa significhi, e perché l'idea astratta si sviluppi nella costituzione *politica* e non nel "sistema solare." E conclude, al riguardo, che l'unico interesse di Hegel è di ritrovare dappertutto l'idea astratta, "l'idea logica," onde, riducendosi i soggetti reali (costituzione politica) solo "al loro puro nome," si ha "solo l'apparenza d'una conoscenza reale." "In verità," conclude Marx, "Hegel non ha fatto che risolvere la 'costituzione poli-

tica' nell'idea generale, astratta, di organismo, ma in apparenza e secondo la sua opinione egli ha sviluppato dall'idea generale il determinato. Del soggetto dell'idea fa un prodotto, un predicato dell'idea. Egli non sviluppa il suo pensiero secondo l'oggetto, bensí sviluppa l'oggetto secondo un pensiero in sé predisposto, e ch'è stato predisposto nell'astratta sfera della logica. Non si tratta perciò di sviluppare l'idea determinata di costituzione politica, ma sí di mettere in rapporto la costituzione politica con l'idea astratta, di ordinarla come un anello della storia della sua vita (dell'idea); una mistificazione manifesta."[177]

Anche il paragrafo 270, penultimo della parte introduttiva al "diritto statuale interno" è sottoposto, da Marx, ad un minuto esame critico. Hegel dice: "che il fine dello Stato sia l'interesse generale come tale e che in ciò, come loro sostanza, sia la conservazione degli interessi particolari, è 1) la sua *astratta realtà* o sostanzialità; ma essa è 2) la sua *necessità* in quanto si divide nelle *distinzioni* concettuali della sua attività, le quali, per quella sostanzialità, sono parimenti delle reali, *stabili* determinazioni, dei *poteri*; 3) ma precisamente questa sostanzialità è lo spirito che si sa e si vuole in quanto *passato per la forma della cultura*. Lo Stato *sa*, perciò, quel che vuole, e lo sa nella sua *universalità*, come *cosa pensata*; esso opera e agisce, dunque, secondo fini saputi, principi conosciuti secondo leggi che lo sono non soltanto in sé, ma per la coscienza; e anche in quanto le sue azioni si riferiscono a circostanze e rapporti esistenti, secondo la conoscenza determinata dei medesimi." Dopo aver esposto ed interpretato il testo hegeliano Marx ne semplifica il contenuto (lo "traduce in tedesco") nei seguenti termini: 1) "*Lo spirito che si sa e si vuole* è la sostanza dello Stato (lo *spirito coltivato, cosciente di sé*, è il soggetto e il fondamento, l'indipendenza dello Stato). 2) *L'interesse generale e in esso la conservazione degli interessi particolari* è il fine generale e il contenuto di questo spirito, la sostanza reale dello Stato, la natura statale dello spirito che si sa e si vuole. 3) La *realizzazione* di questo astratto contenuto l'attinge lo spirito che si sa e si vuole, autocosciente e coltivato, solo in quanto è un'*attività* distinta, esistenza di *poteri diversi*, una *potenza articolata*." Al che Marx osserva: a) Al solito, sono ridotte a soggetto le astratte categorie della realtà astratta, necessità e sostanzialità. La necessità dello Stato è la stessa realtà astratta o sostanzialità; è essa a "dividersi" nelle "distinzio-

ni concettuali della sua attività," che poi sono realtà stabili, poteri; la sostanzialità non è poi piú intesa come determinazione astratta, ma, fatta soggetto, è lo spirito che si sa e si vuole "in quanto passato per la forma della cultura." b) Hegel non dice: lo spirito coltivato è sostanzialità, bensí, la sostanzialità è lo spirito coltivato: lo spirito diventa predicato del suo predicato (e si avverta come Marx intenda come *reale* tale "spirito" in quanto esso è "coltivato," cioè è la cultura, la civiltà storica). c) La sostanzialità diventa spirito reale solo alla fine; il vero punto di partenza, lo "spirito" reale (cioè storico) appare solo come l'ultimo predicato della sostanzialità intesa come fine generale e poteri. "Il 'fine statale' e i 'poteri statali' sono mistificati, poiché, rappresentati come 'modi di esistenza' della sostanza, e cosí separati dalla loro reale esistenza appaiono allo 'spirito che si sa e si vuole, lo spirito coltivato.'" d) Il concreto contenuto, la determinazione reale, appare come formale e viceversa: non che il pensiero prenda corpo nelle determinazioni politiche, bensí le esistenti determinazioni politiche si volatilizzano in astratto pensiero: lo Stato serve a provare la logica. Gli elementi reali, e cioè l'interesse generale, e in esso la conservazione degli interessi particolari, come fine dello Stato, i diversi poteri come realizzazione di questo fine, lo spirito coltivato come soggetto di tal fine e della sua realizzazione, sono degli *hors d'oeuvres*, e il loro senso filosofico è che lo Stato ha in essi il senso logico come astratta realtà o sostanzialità, che la sostanzialità passa nella necessità, o realtà sostanziale, e che quest'ultima è concetto, soggettività. Che le "distinzioni concettuali" siano "stabili determinazioni," "poteri statali," questa *parentesi* appartiene alla filosofia del diritto, all'empiria politica: cosí l'intera filosofia del diritto è soltanto una parentesi della logica.[178]

Al paragrafo 270 è poi apposta una lunga *Annotazione* sui rapporti fra lo Stato e la religione, uno degli argomenti piú critici e spinosi che lo Hegel berlinese abbia dovuto affrontare, e nel quale egli cerca di usare tutta l'accortezza possibile, consapevole che qualsiasi presa di posizione decisa sarebbe destinata a servire da capo d'accusa in mano agli avversari, che sono soprattutto gli evangelici o i cattolici ortodossi, ché di aperte professioni panteistiche o ateistiche non è ancora il caso di parlare in questi anni, ed ai deisti e liberi pensatori in genere, che pur non mancano, non è certo offerta la possibilità di sostenere aperte polemiche. Si obietterà

che un decennio piú tardi, in un ambiente politico piú mosso e però con un governo molto piú severo in materia saranno possibili espressioni di incondizionata libertà in materia religiosa, come quelle della critica biblica d'uno Strauss o d'un Bauer, o dell'antropologia atea d'un Feuerbach: ma non bisogna dimenticare che in questi casi si tratta di studiosi e pensatori giovani, che per la libertà di pensiero fan getto della carriera appena iniziata, e di fatto la compromettono definitivamente, mentre Hegel ha conquistato un posto di primissimo piano nella gerarchia culturale tedesca, e fra qualche anno ne assumerà la piú alta carica, quella di rettore dell'università di Berlino: in un certo senso si può anzi dire che proprio nelle questioni religiose l'accusa d'opportunismo verso Hegel è chiaramente ingiusta, perché un opportunista avrebbe preso molto facilmente quelle posizioni chiare di ossequio al dogma che egli, invece, dimostra un'irriducibile riluttanza ad assumere; ma poiché non può assolutamente permettersi di far il libero pensatore, egli deve ricercare quell'ambigua compatibilità di religione e filosofia, nella formula della "coincidenza di contenuto e differenza di forma" che però lo conduce ad affermazioni estremamente maldestre, che mettono subito allo scoperto le sue convinzioni ultime, secondo le quali la religione è un fenomeno spirituale d'ordine inferiore. Questa disposizione hegeliana si scopre subito nel discorso stesso, che diventa spesso insolitamente involuto, elusivo, prolisso (salvo che nelle *Lezioni di filosofia della religione*, che, come tutte le altre Lezioni, sono redatte, dai discepoli, in uno stile che indubbiamente risente sia dell'immediatezza del discorso e sia dell'intermediario dei raccoglitori) e sembra tendere molto piú a coprire ed a nascondere che non a chiarire ed a svelare: e cosí è anche nella parte iniziale di questa *Annotazione*.

L'affermazione che la religione sia a fondamento dello Stato — dice Hegel, ma, lo ripetiamo, in uno stile d'intelligenza molto piú faticosa — è ambigua ed atta a produrre confusione, sia perché abbassa la religione a pratica consolatoria, e sia perché, ove significhi disinteresse per le cose mondane, non è certamente appropriata "a elevare l'interesse e il compito dello Stato ad essenziale fine serio," come se nello Stato fossero cosa dominante l'arbitrio, le passioni o l'ingiustizia. "Come sarebbe ritenuto uno scherno il fatto che si respinga ogni sentimento contro la tirannide, col dire che l'oppresso trova il suo conforto nella religione, cosí, parimenti,

non deve dimenticarsi che la religione può assumere una forma, che ha per conseguenza la piú dura schiavitú, fra i ceppi della superstizione e la degradazione dell'uomo, al disotto dell'animale (come presso gli Egizi e gli Indiani, i quali onoravano, come le loro piú alte divinità, animali). Questo fenomeno può, almeno, rendere guardinghi che non deve, in generale, parlarsi affatto della religione; e anzi, contro di essa, qual è in certi aspetti, si esige una forza liberatrice, che prenda cura dei diritti della ragione e dell'autocoscienza." Che non debba "parlarsi in generale" della religione non significa che la religione non debba, come tale esser assunta a momento dello sviluppo dello spirito e che solo una forma di religione, quella cristiana per esempio, possa esser elevata ad un livello di superiorità assoluta su tutte le manifestazioni spirituali, come è sostenuto dagli ortodossi; ma piuttosto che non se ne deve parlare in maniera empirica, non speculativa, assumendo indifferentemente come religione sia l'arbitrio soggettivo del fanatismo, e sia quelle forme che si riconoscono "compatibili" con la filosofia, con lo Stato, e quindi si inseriscono, appunto, nello sviluppo autonomo dello spirito. Ed è appunto la distinzione di questi due possibili e diversissimi modi di apparire della religione (ché quanto al suo essere, esso per Hegel attiene autenticamente soltanto al secondo modo e non certo al primo) ciò che a Hegel preme stabilire fin da principio.

Nella sua forma autentica, in quanto ha per contenuto la verità assoluta, come conoscenza "rappresentativa" (e non "concettuale") di Dio la religione "contiene la pretesa che tutto sia compreso (*gefasst*), anche, in siffatto rapporto e in esso ottenga la sua conferma, la sua giustificazione e il suo accertamento." Anche quest'affermazione non significa ciò che può sembrare a prima vista (ed anche in ciò consiste la discreta ambiguità del discorso hegeliano) e che cioè la religione, in quanto positiva, possa arrogarsi il diritto incondizionato di legiferare su tutte le sfere, bensí il contrario: perché malgrado la "forma rappresentativa" la religione qui è trapassata, o sta per trapassare, a significare un'altra cosa, e cioè... il dominio dello spirito assoluto (come è detto nel paragrafo 554 dell'*Enciclopedia* al quale Hegel rinvia) e quindi a ciò che costituisce "il *fondamento*, che contiene l'ethos in generale, e particolarmente la natura dello Stato, in quanto volontà divina." E cioè, secondo la tipica inversione dialettica onde "in realtà"

l'"ultimo" è il "primo," come lo Stato "si scinde" nella famiglia e società civile, cosí lo spirito assoluto "contiene" e quindi *giustifica* lo Stato nella sua verità e idealità. Il che però non significa che il determinarsi concreto di ciascuna sfera, quindi anche dello Stato, non debba esplicarsi secondo la sua forma propria: in questo senso la "religione" è anche *soltanto* fondamento, e qui essa e lo Stato "si separano," in quanto "lo Stato è volontà divina, come attuale spirito *esplicantesi* a forma reale e ad *organizzazione di un mondo*," mentre la religione ora torna ad essere "il rapporto con l'assoluto nella *forma del sentimento, della rappresentazione, della fede*": ritorna, insomma, ad esser sé stessa dopo di aver assunto per un momento (come "fondamento") la rappresentanza di tutta la sfera piú generale alla quale appartiene; il che serve a Hegel per giustificare sistematicamente una compatibilità fra determinazioni del tutto diverse.

Ma se si commettesse, diciamo in termini kantiani, l'anfibolia di trattare lo Stato secondo la forma specifica della religione, cioè col sentimento, la rappresentazione e la fede, si lascerebbe l'organismo statuale in balia della instabilità e del disordine, e in definitiva dell'arbitrio soggettivo, che fa nascere il *fanatismo* religioso che "proscrive ogni assetto statale ed ogni ordinamento legale," la proprietà privata e il matrimonio e le opere della società civile come "indegni dell'amore e della libertà del sentimento": libertà che, nel trapasso all'azione, non potrebbe evitare di decidersi in base all'opposizione ed all'arbitrio; ed ove invece non si muovesse a realizzarsi, dovrebbe appagarsi "della rassegnazione e del sospirare, o del disprezzare e del bramare," e sostituirebbe poi l'ispirazione infallibile alla disciplina, allo studio ed alla libera obbedienza.

Ma "in quanto la religione, se è di specie autentica, non ha tale indirizzo negativo e polemico contro lo Stato, lo riconosce invece e lo consolida, essa ha inoltre, per sé, la sua *posizione* e la sua *manifestazione*." In questo caso, però "l'ufficio del suo culto consiste in *azioni* e in *dottrina*; essa ha bisogno, quindi, di *possessi* e di *proprietà*, come, pel *servizio* della comunità, di *individui* dedicati ad esso. Sorge, quindi, un rapporto tra lo Stato e la comunità ecclesiastica." Pertanto lo Stato ha il dovere di assicurare ogni aiuto alle comunità religiose, e anche di richiedere che ciascun cittadino si tenga in una comunità, pur non potendo prescrivere nulla su qua-

le, come cosa che si riferisce "all'interno della rappresentazione," e potendo sopportare in sé persino quelli che "non riconoscano religiosamente i diretti doveri verso di esso" (purché non siano troppi), in quanto allora li "abbandona alla società civile" ed è pago di un compimento passivo dei doveri verso di sé. E a questo punto, in una nota, Hegel contempla il caso dei quaccheri, degli anabattisti e poi degli ebrei. Quanto ai primi, che non riconoscono i doveri verso lo Stato, quest'ultimo non può esercitare che la tolleranza; quanto agli ebrei, "quantunque si sia forse avuto un diritto formale" contro di essi, "riguardo al conferimento stesso dei diritti civili, poiché essi dovettero considerarsi, non semplicemente come uno speciale partito religioso, ma come appartenenti ad un popolo straniero" pure "si è trascurato il grido, innalzato da queste e da altre parti, che, cioè, essi anzitutto sono *uomini*, e che questa non è soltanto una qualità superficiale, astratta, ma che da ciò deriva che, mediante i diritti civili loro toccati, è venuto ad esistere il *sentimento di sé*, di valere nella società civile come persone *di diritto*, e, da questa radice infinita, libera da ogni altra, il desiderato agguagliamento del modo di pensare e della disposizione d'animo. La separazione, rimproverata agli ebrei, si sarebbe, invece, mantenuta e sarebbe divenuta a buon diritto colpa e biasimo per lo Stato esclusivista, poiché esso avrebbe con ciò disconosciuto il suo principio, l'istituzione oggettiva e la forza di essa [...] L'affermazione di questa esclusione, poiché essa presumeva di avervi un diritto supremo, si è dimostrata stoltissima anche nell'esperienza; invece, il modo d'agire dei governi, come cosa saggia e dignitosa." Dopo quanto abbiamo detto a proposito dello spirito del giudaismo era necessario confermare il mutamento, già allora accennato, della disposizione di Hegel verso la questione ebraica, che, sempre all'interno delle concezioni di Hegel, rivela un atteggiamento molto piú equilibrato ed obiettivo, malgrado il "diritto " che "forse" si sarebbe avuto contro gli ebrei ecc. e malgrado il confinamento del loro diritto alla sfera della società civile, il quale sembra supporre che essi non possano divenir membri dello Stato *organico*. Il che è però compensato, tra l'altro, dall'esatta individuazione del problema centrale della questione ebraica, quello della "separazione" e del rifiuto di convalidarne la soluzione corrente.

Per ritornare al testo dell'*Annotazione*, lo sviluppo del tema dei rapporti determinati fra Stato e comunità ecclesiastica ha degli ac-

centi che, almeno dal punto di vista dei problemi, ricordano alcuni passaggi della *Positività della religione cristiana*. In quanto la Chiesa possiede una proprietà, esercita atti di culto, ed ha individui al suo servizio, trapassa nel dominio mondano e cade sotto la giurisdizione dello Stato; ed in quanto i rapporti etici, come ad es. il matrimonio, "sono essenzialmente rapporti della *razionalità reale*" e suoi diritti, "l'accertamento ecclesiastico sopravviene come l'aspetto soltanto interiore, piú astratto," mentre circa le altre manifestazioni dell'unione ecclesiastica, nella dottrina l'interno prevale sull'esterno, negli atti di culto, invece, avviene il contrario, e l'aspetto giuridico appare cosa dello Stato, per quanto spesso le Chiese abbiano preteso l'esenzione dei loro ministri dalla giurisdizione statale, e persino un potere su tutte le persone, come per es. in materia di divorzio, di giuramento ecc. E a questo punto chi non conosce la terminologia hegeliana e ciò che precede nella *Filosofia del diritto* sarebbe colto da una sorpresa alquanto comica vedendo Hegel tirar fuori la *polizia* e dire che "in quanto la comunanza religiosa degli individui si eriga a comunità, e corporazione, essa sta, in generale, sotto la vigilanza della polizia suprema dello Stato," la quale però significa, come sappiamo, l'amministrazione, diciamo, subalterna e non pienamente *organica*. La *dottrina* della Chiesa, invece, non ricade sotto la vigilanza della polizia: però "anche lo Stato ha una dottrina," cioè quella hegeliana, onde esso è nella forma del pensiero, vita razionale della libertà autocosciente ecc.; e d'altra parte la Chiesa, in quanto dottrina, è manifestazione su un contenuto che si connette con i principi e le leggi dello Stato, quindi Stato e Chiesa o "coincidono direttamente" o si avversano. In quest'ultimo caso la separazione può esser spinta all'estremo ove la Chiesa voglia sintetizzare in sé i due domini, rivendicando a sé il dominio della spiritualità in generale, quindi anche l'etica, lasciando allo Stato i caratteri del finito e del transeunte e considerandolo mezzo per i propri fini (mentre la stessa indipendenza suprema dallo Stato può esser rivendicata anche dalla scienza). Ciò, però, può esser compatibile solo con una concezione dello Stato che lo consideri determinato soltanto alla difesa della proprietà e della sicurezza individuale, come "espediente di necessità" (questo singolare accostamento della concezione kantiana alle pretese ecclesiastiche è certamente sollecitato da una reminiscenza delle esperienze giovanili, sulle teorie soprannaturalistiche

ecc., che conosciamo). Storicamente — Hegel pensa al medioevo, naturalmente — si son dati tempi in cui la spiritualità fu effettivamente attributo della Chiesa, e lo Stato fu soltanto "regime secolare" di prepotenza ed arbitrio: ma questo, conclude Hegel, "appartiene alla storia"; lo "sviluppo dell'idea" ha invece dimostrato "che lo spirito, in quanto libero e razionale, è etico in sé, e la vera idea è la razionalità *reale*, ed è questa che esiste in quanto Stato"; che la verità etica di questa razionalità "è, per la coscienza *pensante*, in quanto *contenuto* elaborato nella forma dell'*universalità*, in quanto *legge*," e infine, "che lo Stato, in generale, *conosce* i suoi fini, li riconosce e verifica con coscienza determinata e in base a principi."

La religione, invece, "ha, per proprio oggetto universale, la verità, sebbene quale contenuto *dato*, che non è riconosciuto nelle sue determinazioni fondamentali, mercé il pensiero e il concetto; del pari, il rapporto dell'individuo con quest'oggetto è un'obbligazione fondata su un'autorità, e la *testimonianza* dello spirito *proprio* e del cuore, in quanto in essa è contenuto il momento della libertà, è *fede* e *sentimento*. — È l'indagine filosofica quella che riconosce che Chiesa e Stato non stanno nell'antitesi del *contenuto* della verità e della razionalità, ma nella differenza della forma." Rileviamo di passaggio come sia questa una delle piú rigorose e concise formulazioni del principio stesso della filosofia hegeliana della religione. Hegel prosegue: se la Chiesa si muta in dottrina concernente principi oggettivi essa passa nel dominio dello Stato, che di fronte alla fede ed alla convinzione soggettiva, è "quello che sa." Se il contenuto che è "in sé e per sé," cioè la verità razionale, appare *nella forma* della religione in quanto contenuto particolare e dottrine peculiari della Chiesa, queste restano fuori del dominio dello Stato. Ma "poiché i principi etici e l'ordinamento dello Stato, in generale, interferiscono nel dominio della religione e non solo si lasciano, ma anche si devono porre in rapporto ad essa, questo rapporto, da una parte, dà allo Stato stesso l'accreditamento religioso: dall'altra, resta ad esso il diritto e la forma della razionalità autocosciente, oggettiva, il diritto di farla valere e di affermare, di fronte alle affermazioni che provengono dall'aspetto *soggettivo* della verità, quale che sia la *garanzia* e l'*autorità* di cui essa si circondi." Il principio della forma della religione è, in quanto universale, il pensiero, e quindi è avvenuto an-

che che da parte della Chiesa la libertà del pensiero sia venuta meno, "e una Chiesa ha, anzi, bruciato Giordano Bruno e costretto il Galilei a chieder perdono in ginocchio per l'*esposizione* del sistema solare copernicano ecc." (e, in nota, riporta da Laplace il racconto dell'abiura di Galilei).

Anche la scienza, però, può prevaricare dalla sua funzione che è quella del conoscere, "cioè della verità e della razionalità *oggettiva*, pensata," e "precipitare nell'opinione e nel raziocinio" e rivolgerne le pretese contro lo Stato, il quale può esser indifferente di fronte all'opinione soggettiva in quanto tale; ma "di fronte a questa *opinione* di cattivi principi, quando essa si costituisce in esistenza universale che corrode la realtà, e, inoltre, in quanto il formalismo della soggettività incondizionata vorrebbe prendere a propria base il punto di partenza scientifico ed elevare e mutare le organizzazioni dello stesso Stato nella pretensione di una Chiesa di fronte ad esso, lo Stato deve prendere in protezione la verità oggettiva e i principi della vita etica," come di fronte alla Chiesa deve far valere il diritto formale dell'autocoscienza al proprio modo di vedere ed al pensiero di ciò che deve valere come verità oggettiva.

Quanto, infine, all'unità di Stato e Chiesa, Hegel dice che se essa è quella "della verità dei principi e del sentimento," allora essa implica altresí la separazione nella forma, come sopra detto, ché del resto la forma dell'autorità e della fede non è compatibile col carattere autoconsapevole dello Stato.[179]

Da un'iniziale voluta ambiguità il discorso di Hegel si è chiarito fino a raggiungere formulazioni inequivocabili, a proposito del diritto dello Stato ad una autoconsapevole resistenza di fronte alle pretese autoritaristiche della Chiesa. È il solito statalismo di Hegel — si dirà —; fino ad un certo punto: noi conosciamo i lontani punti di partenza di questo modo di concepire il problema, ed essi appartengono ad un periodo in cui Hegel non è affatto uno statalista; l'origine di queste idee è davvero, innegabilmente, illuministica, e come tale va presa in una considerazione piú comprensiva. Certo, alla critica dell'autoritarismo ecclesiastico, propria del periodo bernese, qui si aggiunge l'altro termine della contrapposizione, lo statalismo assoluto, che grava pesantemente sull'insieme fino all'estremo di quell'autentica ripresa delle peggiori pagine della *Prefazione* a proposito del dovere dello Stato di difendersi

dalla scienza "sovvertitrice," che lo autorizzano a procedere, in sostanza, come la Chiesa ha fatto nei confronti di Bruno e di Galilei, e cioè, nei confronti della libertà di pensiero, lo tramutano in Chiesa e gli fanno perdere i vantaggi della conclamata "razionalità." Comunque, poiché in funzione d'un pensiero liberale, nella *Filosofia del diritto* c'è ben poco da salvare (ed il lettore, dalla nostra necessariamente minuta esposizione, basata sulla piú ampia documentazione testuale, pensiamo se ne sarà convinto), è dovere della critica di registrare anche quegli aspetti che rinviano a momenti migliori dello sviluppo delle idee etiche di Hegel, e che contengono elementi positivi, sia pure frammisti ad altri ben piú discutibili o chiaramente condannabili. Marx non ha commentato quest'*Annotazione*: si è riservato di farlo "piú tardi" e non sappiamo che l'abbia mai fatto. È perfettamente comprensibile, perché si è trovato di fronte ad un testo che avrebbe necessariamente interrotto il cammino di quella critica del principio della filosofia statuale hegeliana, che a lui premeva piuttosto condurre a compimento, al di là d'una valutazione storico-ermeneutica del pensiero del filosofo, e poi perché il tema era troppo grave per poter essere affrontato di seguito, nelle sue pagine: la parentesi, insomma, sarebbe stata troppo lunga e l'avrebbe condotto troppo lontano dall'essenziale. Senza dire che soltanto una considerazione filologica, informata sugli scritti giovanili hegeliani che Marx non conosceva, può esser portata a rivalutare qualche aspetto di quest'*Annotazione*: per sé, nella sua lettera immediata, essa può ugualmente sollecitare serie critiche, e Marx, se ne avesse parlato, avrebbe probabilmente detto che essa concedeva già troppo al potere ecclesiastico per potersi ergere a difesa di quello civile, ed ancora piú probabilmente, che Hegel, concependo il potere civile precisamente come un potere ecclesiastico, non aveva competenza in una critica antiecclesiastica. Al di qua d'una tal critica che sarebbe giustissima noi abbiamo, però, voluto anche sottolineare gli elementi positivi che queste pagine presentano.

L'ultimo paragrafo introduttivo al "diritto statuale interno" deduce, come di regola, la divisione di quest'argomento in quelli subordinati della "costituzione interna per sé" ("organizzazione dello Stato e processo della sua vita organica *in rapporto a sé stesso*") e "sovranità all'esterno" (in quanto esso, "unità *esclusiva* d'un'individualità," "si rapporta *ad altri*"). I tre paragrafi 272, 273

e 274 formano una breve introduzione alla prima suddivisione, la piú articolata, che tratta della "costituzione interna per sé." Il paragrafo 272 dice che la costituzione è razionale "in quanto *distingue in sé* e determina la sua attività *secondo la natura del concetto*, cioè in modo che *ciascuno* di questi *poteri* stessi è la *totalità*, per il fatto che esso ha attivi in sé e contiene gli altri momenti, e che essi, giacché esprimono la differenza del concetto, restano semplicemente nella loro idealità e costituiscono soltanto *un* tutto *individuale*." Marx si limita a ripetere le critiche precedenti: i momenti dello Stato sono dissolti in quelli logico-astratti; la sua attività non è determinata secondo la sua natura specifica, ma secondo quella del concetto, "mobile mistificato del pensiero astratto." Al posto del concetto della costituzione abbiamo "la costituzione del concetto." L'espressione "mobile mistificato" è molto importante perché dimostra che Marx non si rivolge solo contro il "contenuto" della filosofia statuale hegeliana, ma anche contro la sua "forma," contro il suo criterio di movimento, dichiarandolo "mistificato": il che equivale a dichiarare "mistificata" la stessa dialettica di Hegel. Marx non tiene conto dell'*Annotazione* al paragrafo, che verte sulla questione della divisione dei poteri, questione che invece lo impegnerà molto piú oltre. In quest'*Annotazione* Hegel, dopo una lunga tirata inutile del genere di quelle della *Prefazione*, viene al terreno determinato del problema. La determinazione della divisione "necessaria" dei poteri dello Stato sarebbe "sommamente importante" ove fosse presa nel suo "vero significato," e cioè in quanto essa contiene "il momento essenziale della *differenza*, della razionalità *reale*." Ma l'intelletto astratto la concepisce come autonomia assoluta dei poteri l'uno di fronte all'altro, con un rapporto reciproco di negazione e di mutua limitazione. Ne deriva un atteggiamento di timore di fronte ad ogni potere, e si può raggiungere, al piú, il loro equilibrio, non la loro unità vivente. Soltanto l'autodeterminazione del concetto contiene l'origine assoluta della distinzione, cioè dell'articolazione organica dei poteri, il che è da determinarsi per mezzo della Logica.

Il par. 273 contiene quindi l'articolazione organica dei poteri, che sono a) il potere "di determinare e stabilire l'universale, — *potere legislativo*"; b) il potere "della sussunzione delle sfere *particolari* e dei casi singoli sotto l'universale — *potere governativo*"; c) il potere "della soggettività, in quanto decisione ultima di vo-

lontà, il *potere del sovrano* — nel quale i poteri distinti sono raccolti ad unità individuale; il quale, pertanto, è il culmine e il principio della totalità — *monarchia costituzionale*." Anche questo paragrafo ha un'importante *Annotazione* sulle forme di governo. Il "perfezionamento dello Stato a monarchia costituzionale," dice Hegel, "è opera del mondo moderno, nel quale l'idea sostanziale ha acquistato la forma infinita." La storia di questo "approfondimento in sé dello spirito del mondo [...] nel quale l'idea emancipa da sé i suoi momenti [...] in quanto totalità, e li contiene nell'unità ideale del concetto, appunto perché in esso contiene la razionalità reale" è argomento della storia generale del mondo. L'antica partizione delle forme di governo in monarchia, aristocrazia e democrazia "ha per sua base l'*unità sostanziale ancora indivisa*, che non è ancora giunta alla sua *distinzione interna*" e quindi alla "*profondità* ed alla *razionalità concreta*." Quindi essa è vera solo per il punto di vista del mondo antico, come basantesi sulla differenza del numero. D'altra parte ci sono anche concezioni astratte dello Stato come di ciò che governa e comanda, indipendentemente dal numero dei governati, uno, piú o molti, ed a questa "veduta superficiale" appartiene anche la proposta fichtiana d'un *eforato* (già criticata a Jena), come d'un contrappeso al potere supremo. Profonda, invece, la concezione di Montesquieu, dei diversi principi delle forme di governo. Egli pone la *virtú* a principio della democrazia, "poiché, nel fatto, tale costituzione si fonda nella *disposizione d'animo,* in quanto forma soltanto sostanziale, nella quale esiste ancora in essa la razionalità della volontà che è in sé e per sé"; ma gli stessi esempi addotti poi da Montesquieu circa il decadimento delle costituzioni democratiche in cui fa difetto quel principio, dimostrano che, "in una condizione piú sviluppata della società, e nello svolgimento e nell'affrancamento delle forze della *particolarità*, la virtú dei maggiorenti dello Stato diviene insufficiente, ed è richiesta un'altra forma di legge razionale, che non quella sola della disposizione d'animo, affinché la totalità acquisti la forza di tenersi unita e di accordare il loro diritto positivo, come il negativo, alle forze della particolarità sviluppata." E del resto non deve credersi che, se anche la virtú è principio della democrazia, essa debba mancare nella monarchia, "come se la virtú e l'attività *determinata legalmente* in un'organizzazione *complessa*" fossero opposte e incompatibili l'una con l'altra. Il fat-

to che nell'aristocrazia il principio sia la *moderazione*, porta con sé la separazione d'interesse privato e potere pubblico "i quali, nello stesso tempo, si toccano cosí immediatamente, che questa costituzione in sé si trova sul punto di divenire la piú dura condizione della tirannide o dell'anarchia (si veda la storia romana) e di annullarsi." E infine, il fatto che Montesquieu ponga l'*onore* come principio della monarchia, rivela che egli concepisce quest'ultima come monarchia *feudale*, nella quale i rapporti giuridici son concretati come proprietà privata giuridica e privilegi di individui e corporazioni, onde "l'oggettività" delle prestazioni per lo Stato "non è posta nei *doveri*, ma nella *rappresentazione* e nell'*opinione*, e quindi, invece del dovere, soltanto l'*onore* è ciò che tiene unito lo Stato." Circa, infine, la questione di "*chi debba formare la costituzione*" (Marx si occuperà poi a lungo del rapporto fra potere costituente e potere legislativo, ma non in occasione di questa *Annotazione*, che egli tralascia di commentare, riservandosi di ritornare in generale sul contenuto del paragrafo), una delle due, o si presuppone che la costituzione non ci sia, e che quindi ci sia soltanto una moltitudine atomistica d'individui, ed allora il modo in cui questa potrà raggiungere una costituzione "se, cioè, per mezzo di sé o di altri, mediante il bene, il pensiero o la forza" (o anche, ma Hegel ora non lo dice, per opera di un "Teseo"), questo "dovrebbe esser lasciato ad arbitrio di essa, poiché il concetto non ha da far con una moltitudine"; oppure si presuppone che la costituzione ci sia ed occorra soltanto cambiarla, ed "il presupposto di una costituzione implica immediatamente, anche, che il mutamento possa avvenire soltanto per via costituzionale" (Hegel dimentica che i mutamenti di costituzione avvengono invece quasi sempre per via rivoluzionaria, e che le rivoluzioni son fatte da quelle "moltitudini" escluse dal diritto statuale, delle quali, secondo lui, il "concetto" non deve occuparsi). Ma, egli conclude, "è essenziale unicamente che la costituzione, sebbene derivata dal tempo, *non* sia ritenuta *come un che di formato*; poiché essa è, anzi, ciò che è unicamente in sé e per sé e che, quindi, deve considerarsi come cosa divina e duratura, e come al di sopra della cerchia di ciò che è formato."[180]

L'ultimo paragrafo dell'introduzione alla "Costituzione interna per sé" dice, infine, che poiché lo Stato, come spirito d'un popolo, è "legge *che penetra tutti i suoi rapporti*, l'ethos e la coscien-

za dei suoi individui," la costituzione d'un popolo dipende "dal modo e dalla formazione dell'autocoscienza del medesimo" nel quale "si trova la sua libertà soggettiva, e, quindi, la realtà della costituzione." Onde, aggiunge in una breve *Annotazione*, è contro il concetto dare ad un popolo una costituzione apriori, ed ogni popolo ha la costituzione che gli è adeguata. Marx chiama "trivialità," cioè banalità, che "la costituzione, ch'era il prodotto di una coscienza passata, possa diventare un impaccio opprimente per una coscienza progredita," col che, però, egli accredita a Hegel una cosa che questi non ha neppure detto. "Piuttosto," conclude Marx, "ne conseguirebbe soltanto l'esigenza di una costituzione che abbia in sé stessa la determinazione e il principio di progredire con la coscienza; di progredire con l'uomo reale, ciò ch'è possibile solo quando l'"uomo' è diventato il principio della costituzione. Qui Hegel è sofista."[181]

7. *Il potere monarchico e il potere governativo*

Il potere del sovrano — dice Hegel — "contiene esso stesso in sé i tre elementi della totalità (par. 272): l'*universalità* della costituzione e delle leggi, la deliberazione come rapporto del *particolare* con l'universale, e il momento della *decisione* ultima come *autodeterminazione*, in cui ritorna ogni altro momento e da cui esso prende il cominciamento della realtà. Questo assoluto autodeterminarsi costituisce il distintivo principio del potere del sovrano come tale che è da svolgersi per primo."[182] Il potere monarchico è il culmine della costituzione interna dello Stato, in quanto è sintesi di universalità e particolarità, cioè è *singolarità*. Contrariamente al solito, però, Hegel vuol svolgerlo *per primo*, cioè presentando l'ordine dei poteri per ciò che essi sono nella loro "verità," mentre di regola la "verità" viene soltanto alla fine. Che ciò egli faccia per mascherare, o per imporre subito il carattere *arbitrario* di questo potere non è, a ragione, una spiegazione, perché, come sappiamo, egli della dialettica fa quello che vuole, e sarebbe riuscito ugualmente a "dedurre" il monarca, alla fine, da qualsiasi altra determinazione, anche dal circolo dei Giacobini in sintesi con la repubblica nordamericana; pure, di questa inversione non

pare esserci altra spiegazione concreta. Marx avverte subito il carattere arbitrario della deduzione del monarca hegeliano ("sua Maestà il Caso," dirà a un certo punto): "Hegel non dice qui nient'altro che: la *volontà reale ossia individuale* è il *potere del sovrano* [...]. In quanto questo momento della 'decisione ultima' o dell''assoluta autodeterminazione' è separato dall''universalità' del contenuto e dalla particolarità della deliberazione esso è la *volontà reale* come *arbitrio*; o 'l'arbitrio è il potere del sovrano,' o 'il potere del sovrano è l'arbitrio.'"

La deduzione del potere del sovrano si articola ora in tre momenti: 1) par. 276-278, 2) par. 279, e 3) par. 280. Il primo membro è poi articolato in due momenti. La determinazione fondamentale dello Stato politico — dice Hegel nel par. 276 — è "l'unità sostanziale in quanto *idealità* dei suoi momenti" nella quale a) i suoi particolari poteri e compiti sono risolti e conservati, e conservati in quanto non hanno un'autorità indipendente, ma che procede tanto quanto è determinato nell'idea della totalità, e quei poteri procedono dalla sua potenza, e sono "componenti fluidi" di essa, "in quanto loro semplice medesimezza." Marx obietta: Hegel parla qui solo dell'*idea* dei "particolari poteri e compiti": che si giustifichino solo nella totalità è implicito nell'idea di organismo: ma bisogna spiegarlo, se lo Stato è ragione cosciente. "La necessità *sostanziale* meramente interna, e però meramente esterna, l'accidentale incrociamento dei 'poteri e compiti,' non può essere spacciato per il razionale."

Il secondo membro della bipartizione del primo momento è nel par. 277; se prima Hegel ha detto che i compiti e poteri dello Stato non sono autonomi per sé, ora dice che non lo sono neppure per la volontà particolare degli individui. Essi sono legati agli individui che li esercitano "non secondo l'immediata personalità" loro, ma solo, "secondo le loro qualità universali e oggettive; e quindi sono congiunti in guisa esteriore e accidentale con la personalità particolare come tale. I compiti e i poteri statali non possono quindi essere *proprietà privata.*" Questo, come sappiamo, si collega con la critica contro Haller. Marx, però, non ne tiene conto, e comincia con l'opporre che se i compiti e le attività dello Stato sono affari e poteri *statali* è una tautologia dire che non possono essere proprietà privata. Però aggiunge: è ridicolo che Hegel dica che gli affari dello Stato sono "congiunti alla personalità come ta-

le in guisa esteriore e accidentale," perché essi sono legati all'individuo da un vincolo sostanziale, da una qualità essenziale, l'esser politico dell'individuo. Hegel concepisce gli affari dello Stato in astratto, e l'individualità come il loro contrario; egli dimentica che l'individualità particolare è umana e che gli affari statali sono funzioni umane, che l'essenza della personalità particolare non è la sua barba né il suo sangue, ma la sua qualità sociale, e che gli affari statali non sono che modi di esistenza e attività delle qualità sociali degli uomini; quindi s'intende che gli individui, in quanto rappresentanti dei poteri statali non vanno considerati secondo la loro qualità privata, ma secondo quella sociale.[183]

Il par. 278 conclude il ragionamento dei due precedenti: se i compiti e poteri dello Stato non sono indipendenti né per sé né nella volontà degli individui, essi hanno la loro ultima radice nell'unità dello Stato e costituiscono la *sovranità* di esso. Al paragrafo segue una lunga *Annotazione*, della quale Marx riporta solo la seconda metà. Nella monarchia feudale, dice Hegel, lo Stato era sovrano all'esterno ma non all'interno perché la totalità era "piú un aggregato che un organismo," mentre l'"*idealismo* che costituisce la sovranità" è la stessa determinazione che pone le parti dell'organismo animale come membri, non solo come parti. Poiché "la sovranità è l'idealità di ogni potestà particolare," è facile cadere nell'equivoco di concepire tale potestà come arbitrio, e la sovranità come dispotismo. Ma il dispotismo indica l'assenza delle leggi, in cui la volontà particolare d'un monarca o d'un popolo valga come legge. "Mentre, invece, la sovranità costituisce certamente nella condizione legale, costituzionale, il momento dell'idealità delle cerchie e degli affari particolari, per cui, cioè, tale cerchia non è un che d'indipendente, di autonomo nei suoi fini e modi di operare, e che si approfondisce soltanto in sé medesima; ma, in questi fini e modi di operare, è determinata e dipendente dal *fine della totalità.*" Questa idealità si determina, in pace, in parte come la "cosciente *necessità* della cosa, per la quale il suo egoismo si *muta* nel contributo alla conservazione reciproca e alla conservazione della totalità," ed in parte come "*influenza diretta* dall'alto" che riconduce le cerchie e gli affari particolari al fine della totalità e li costringe a prestazioni; e in guerra, "è la sovranità nel cui semplice concetto si fonde l'organismo esistente nelle sue particolarità, e alla quale è affidata la salvezza dello Stato, col sa-

crificio di queste, che altra volta erano privilegiate; nel che, dunque, quell'idealismo giunge alla sua realtà caratteristica."[184] Marx osserva molto giustamente che "la sua 'propria realtà' quest'idealismo l'ha soltanto nello 'stato di guerra e necessità' dello Stato, cosí che la sua essenza si esprime qui come 'stato di guerra e necessità' dello Stato realmente esistente; mentre il suo stato '*pacifico*' è precisamente la guerra e la necessità dell'egoismo."

E siamo giunti al piú importante paragrafo di questa parte dedicata al potere sovrano, il par. 279 che è seguito da una lunga *Annotazione*, entrambi commentati da Marx parola per parola. Siamo, ricordiamolo, nel secondo momento dell'articolazione del potere del sovrano.

"La sovranità, ch'è dapprima soltanto il concetto *generale* di questa idealità, *esiste* soltanto come *soggettività* certa di sé stessa e come *autodeterminazione* astratta, perché senza fondamento, della volontà, nella quale autodeterminazione si trova l'estremo della decisione. È questa l'individualità dello Stato in quanto tale, che esso medesimo soltanto in ciò è *uno*. Ma la soggettività è nella sua verità soltanto come *soggetto*, la personalità soltanto come *persona*; e nella costituzione sviluppata a razionalità reale ciascuno dei tre momenti del concetto ha il suo *per sé reale* separato aspetto. Perciò questo momento assolutamente decisivo della totalità non è l'individualità in generale, ma *un* individuo, il *monarca*."[185] Ci troviamo di fronte alla deduzione vera e propria della monarchia, che si completerà nel paragrafo successivo come deduzione della monarchia *ereditaria*: quindi, nel punto centrale del discorso di Hegel. Incominciamo a considerare la critica di Marx al testo del paragrafo. La prima frase — dice Marx, che prima ha disarticolato il testo di Hegel riunendo assieme gli elementi della soggettività (primo e terzo periodo) e dell'autodeterminazione (secondo) e facendo seguire il finale: questo, in una colonna parallela a quella in cui riporta il testo originale, è un procedimento che Marx usa spesso, per controllare le legittimità delle "mediazioni" hegeliane — significa solo che il pensiero generale dell'idealità che è la sovranità, dovrebbe essere opera dei soggetti: se Hegel avesse preso come base dello Stato i soggetti reali, non sarebbe stato costretto a soggettivizzare misticamente lo Stato. Hegel dice che la soggettività è solo come soggetto, la personalità come persona: "anche questa è una mistificazione. La soggettività è una determinazione

del soggetto, la personalità una determinazione della persona. Invece di concepirle soltanto come predicati dei loro soggetti, Hegel fa indipendenti i predicati e li lascia poi tramutarsi, in guisa mistica, nei loro soggetti [...] La mistica sostanza diventa, dunque, il reale soggetto, e il reale soggetto appare come qualcosa d'altro, come un momento della mistica sostanza. Proprio in quanto Hegel prende le mosse dai predicati della determinazione generale, invece che dall'ente reale (*hypokeimenon, soggetto*), e ci ha da essere tuttavia un supporto di queste determinazioni, la mistica idea diventa questo supporto." "Cosí la sovranità, l'essenza dello Stato, è qui dapprima considerata come un'essenza indipendente, è obiettivata. Poi, s'intende, l'obiettivo deve ridiventare soggetto. Ma questo soggetto appare allora come un'autoincarnazione della sovranità; mentre la sovranità non è nient'altro che l'obiettivato spirito dei soggetti dello Stato." Si tratta, come si vede, d'una prima specificazione concreta della critica generale, resa tanto piú efficace in quanto il rovesciato rapporto di soggetto e predicato rivela qui il suo significato reale, al di là del semplice vizio formale: l'ipostatizzazione della sovranità si riempie del contenuto surrettizio d'una sovranità "incarnata," del sovrano come monarca, con l'arbitrio della sua "decisione." Ed è appunto il secondo momento, consequenziale, della "deduzione" hegeliana, ciò a cui ora Marx si rivolge: il momento della decisione arbitraria, perché determinata — egli dice — è il potere sovrano della volontà in generale: l'idea del potere sovrano, in Hegel, non è che quella dell'*arbitrario*. Ma mentre Hegel concepisce la sovranità come reale determinazione delle parti mediante l'idea della totalità (come organismo) ora la riduce ad "autodeterminazione astratta perché senza fondamento" della volontà, in cui c'è l'estremo della decisione, e questa è l'individualità dello Stato. Lo Stato sovrano dev'esser uno, individuo, ma lo è "non soltanto" perché ha un'individualità, l'individualità è solo una determinazione naturale; "perciò" questo momento decisivo non è l'individualità in generale, ma il monarca; e questo perché "ciascuno dei tre momenti del concetto ha il suo aspetto per sé reale e separato." Ma "uno" è l'individualità, non l'individuo: e gli altri due? Il cittadino, in quanto determina l'universale, è legislatore, in quanto decide nel particolare, è sovrano; e che cosa significa che l'individualità della volontà dello Stato è un individuo particolare? Anche l'universalità, la legislazione, ha un suo aspetto separato: si dovreb-

be concludere che questi particolari individui sono la legislazione? In conclusione, "di tutti gli attributi del monarca costituzionale nell'odierna Europa Hegel fa delle assolute autodeterminazioni *della volontà*. Non dice: la volontà del monarca è la decisione ultima; bensí: la decisione ultima della volontà è — il monarca. La prima frase è empirica, la seconda stravolge il fatto empirico in un assioma metafisico."[186]

E passiamo all'*Annotazione*. Hegel incomincia col mostrare, nello svolgimento immanente della scienza, che egli ha delineato, la "*deduzione di tutto il suo contenuto* dal semplice *concetto*," qui la *volontà*, prima astratta, poi via via concretizzantesi; cosí anche la personalità prima astratta nel diritto immediato, giunge alla "oggettività della volontà pienamente concreta" ed alla "certezza di sé stessa" come "*personalità dello Stato*" che sopprime le particolarità, arresta le oscillazioni della volontà e *decide* "con l'*io voglio*" e "inizia ogni azione e realtà." Marx obietta: non c'è stato alcun progresso, e la "personalità dello Stato" è pur sempre la persona astratta del diritto privato. "Il monarca è la 'sovranità personificata,' la 'sovranità divenuta uomo,' la corposa coscienza statale, per cui tutti gli altri sono esclusi da questa sovranità e dalla personalità e dalla coscienza dello Stato. Ma al tempo stesso Hegel non sa dare a questa 'Souveraineté Personne' alcun altro contenuto che l''io voglio,' cioè il momento dell'arbitrio nella volontà. La 'ragione politica,' la 'coscienza di Stato' è un'empirica 'unica' persona, a esclusione di tutte le altre, ma questa ragione personificata non ha altro contenuto che l'astrazione dell''io voglio.' L'État, c'est moi."

Ma la personalità — prosegue Hegel — ha verità solo come persona, "come soggetto che è per sé, e ciò che è per sé è del pari semplicemente *uno*." Onde "la personalità dello Stato è reale soltanto in quanto *persona*, il *monarca*." Una cosiddetta "persona morale" come la famiglia, la società ecc., ha in sé la personalità solo come momento astratto, non è giunta alla "verità della sua esistenza"; al contrario lo Stato è la totalità "nella quale i momenti del concetto pervengono alla realtà secondo la loro verità caratteristica." Il concetto del monarca è il piú difficile da intendersi da parte dell'intelletto che conosce solo ragioni e deduzione da ragioni: allora il concetto del monarca si presenta come qualcosa di *dedotto*, mentre esso è "di essere non un che di dedotto, ma

di *avente inizio semplicemente da sé*. Piú prossimo al vero è, pertanto, considerare il diritto del monarca come fondato sull'autorità divina, perché in tale rappresentazione è contenuta l'incondizionatezza di esso. Ma è noto quali malintesi si sono collegati ad essa; e il compito della considerazione filosofica è, appunto, di intendere questo elemento divino." Marx commenta, fra l'altro: "'Avente semplicemente inizio da sé': tale è, in certo senso, ogni necessaria esistenza: sotto questo riguardo, lo è il pidocchio del monarca tanto quanto il monarca. Con ciò Hegel non ci ha detto nulla di specifico sul monarca"; ma è una "reale sciocchezza" applicare al monarca qualcosa di diverso dagli altri oggetti della scienza, e di derivabile solo dall'immaginazione, non certo dall'intelletto.

E veniamo ad una delle questioni piú importanti della filosofia politica, ora affrontata direttamente da Hegel: quella della *sovranità popolare*. Egli dice: si può parlare di sovranità popolare in diversi modi; anzitutto nel senso che un popolo, all'esterno, è sovrano in quanto è indipendente e costituisce uno Stato vero e proprio, e allora alcuni popoli lo sono, altri no; in secondo luogo, nel senso di sovranità *della totalità*, cioè dello Stato, come qui è stato detto. Ma ordinariamente per "sovranità popolare" s'intende una sovranità che è *in antitesi* con quella del monarca; ma "in tale antitesi, la sovranità popolare appartiene alla confusa concezione, della quale sta a base la *rozza* rappresentazione di *popolo*. Il popolo, considerato *senza* il suo monarca e senza l'organizzazione necessariamente e immediatamente connettiva della volontà, è la moltitudine informe, che non è piú Stato, alla quale *non* spetta piú alcuna delle determinazioni che esistono soltanto nella totalità *formata in sé* — sovranità, governo, giurisdizione, magistratura, classi, e qualsiasi altra. Per il fatto che tali momenti, che si riferiscono a un'organizzazione, alla vita dello Stato, si presentano in un popolo, questo cessa di essere quell'astrazione indeterminata che si chiama *popolo* nella rappresentazione semplicemente generale." Se, poi, col nome di sovranità popolare intendiamo la repubblica, o meglio la democrazia, allora in parte ne abbiamo già parlato (a proposito di Montesquieu), e in parte "di fronte all'idea sviluppata, non si può piú parlare di tale concezione"; e del resto: "in un popolo che non è concepito né come *stirpe* patriarcale, né nella condizione di immaturità, nella quale sono possibili le for-

me della democrazia o della aristocrazia, [...], né altrimenti, in una condizione arbitraria e inorganica, ma è pensato come totalità svolta in sé, veramente organica; la sovranità è in quanto personalità della totalità, e questa personalità, nella realtà adeguata al proprio concetto, è in quanto *persona del monarca.*" Certo, dopo la "deduzione speculativa" del monarca non c'era da aspettarsi una maggior tenerezza di Hegel verso la sovranità popolare. Pure, l'andamento della discussione hegeliana è tale da sollecitare non poche obiezioni in tema di rigore di argomentazione. E sono tali, infatti, le prime obiezioni di Marx: se il monarca è "la reale sovranità dello Stato" egli varrà come tale anche senza il popolo; ma "se esso è sovrano in quanto rappresenta l'unità del popolo," allora è soltanto il simbolo della sovranità popolare, la quale "non c'è per mezzo di lui," ma "è lui che c'è attraverso la sovranità del popolo." E in effetti dobbiamo ricordare che Hegel chiama la monarchia da lui dedotta, monarchia *costituzionale*, la cui formula liberale è che il re sia tale "per volontà della nazione": ma, si sa, la monarchia costituzionale nel senso di una limitazione del potere del monarca, fu ottenuta per mezzo della rivoluzione liberale, dalla quale Hegel, malgrado la denominazione, è lontanissimo; onde nel suo testo la qualificazione di "costituzionale" si riferisce alla *struttura* metafisicizzata dello Stato, che in concreto resta una monarchia assoluta di tipo restaurazionistico. Ma torniamo alla critica di Marx. Se la sovranità esiste nel monarca è fuor di luogo parlare di una sovranità contraria esistente nel popolo, "ché è proprio del concetto di sovranità che questa non possa avere una doppia e opposta esistenza." Piuttosto, "non è un'illusione la sovranità assoluta del monarca"? Se si parla di una sovranità popolare in antitesi con quella del monarca, allora non si parla *della stessa* sovranità, ma "di due *del tutto opposte nozioni della sovranità*, di cui una è tale che può realizzarsi soltanto in un *monarca*, l'altra che lo può soltanto in un *popolo.*"

Quanto alla democrazia ed alla repubblica, dopo aver osservato, parafrasando Hegel, che certamente "non si può discutere di una siffatta concezione" se, come lui, si ha della democrazia soltanto una "cosiffatta concezione" e nessuna "idea sviluppata," Marx annota, in due importanti pagine, alcuni concetti sulla democrazia che non riguardano piú, almeno direttamente, Hegel. Questo testo è dunque appunto uno di quelli il cui esame noi

dobbiamo rinviare alla sede propria della trattazione dello sviluppo di Marx. Ed è bene che avvertiamo il lettore del fatto che i testi ora esclusi dalla nostra considerazione sono però, in genere, proprio quelli di maggiore interesse.

Per tornare a Hegel, ed alla conclusione della sua *Annotazione*, riferiremo che egli ritorna ora alla distinzione prima ricordata fra le forme di governo (monarchia, aristocrazia e democrazia) che è operata in un grado "inferiore" della filosofia politica, nel mondo antico, (infatti non è a Montesquieu che Hegel si riferisce), per dire che a quel livello "non si ha il momento della *decisione ultima della volontà, che determina sé stessa*, in quanto *immanente* momento organico dello Stato per sé, in *peculiare realtà*." Ma anche in queste forme deve sempre esistere una "sommità individuale," e si tratterà, allora, specialmente nelle democrazie, di condottieri o uomini di Stato, che si elevano "secondo l'accidentalità e il *particolare* bisogno delle *circostanze*; poiché ogni azione e ogni realtà ha il suo inizio e il suo compimento nell'unità decisa di un capo." Marx commenta soltanto il principio di questo capoverso del testo di Hegel, e osserva fra l'altro che "la differenza dello Stato moderno da questi Stati, in cui c'è unità sostanziale fra popolo e Stato, non consiste già nell'esser ognuno dei diversi Stati divenuto in quanto costituzione una *particolare* realtà, come Hegel vuole, ma bensí in ciò, che la costituzione stessa è diventata una *particolare* realtà accanto alla reale vita popolare; che lo Stato politico è diventato la *costituzione* del resto dello Stato."[187]

Il seguente paragrafo 280 completa, come abbiamo detto, la deduzione della monarchia conducendo al carattere della sua ereditarietà. Anch'esso, naturalmente, è fatto oggetto d'una puntuale critica da parte di Marx, che si estende anche a quasi tutta l'*Annotazione* al paragrafo. Hegel dice: "Quest'ultimo sé stesso della volontà dello Stato è, in questa sua astrazione, semplice e quindi *immediata individualità*; nel suo concetto medesimo si trova pertanto la determinazione della *naturalità*; e dunque il monarca è essenzialmente come *questo* individuo, astratto da ogni altro contenuto, e questo individuo determinato a dignità di monarca in maniera immediata, naturale, dalla *nascita* naturale." Marx ha naturalmente un ottimo gioco contro questa consacrazione suprema della naturalità a simbolo dell'idea. Al riguardo, però, non dobbiamo mancar di avvertire che il nerbo della sua critica non

sta tanto nelle sue icastiche, e spesso esilaranti frecciate, quanto nella dimostrazione della necessità logica onde l'apriorismo di Hegel deve subire il "contrappasso"[188] di questo suo residuo "crasso materialismo." "La sovranità, la dignità monarchica nascerebbe dunque. Il *corpo* del monarca determinerebbe la sua dignità. Alla cima dello Stato deciderebbe dunque, in luogo della ragione, la mera *physis*. La nascita stabilirebbe la qualità di monarca, come la nascita stabilisce la qualità di bestiame. [capov.] Hegel ha dimostrato che il monarca deve nascere, di che nessuno dubita, ma non ha dimostrato che è la nascita che fa il monarca."

Nell'*Annotazione* Hegel incomincia col ricercare appigli "speculativi" per cavarsi dalla difficile situazione cui l'"autosvolgimento del concetto" lo ha condotto, e della quale, proprio per la giustificazione che riesce a trovarne, sembra abbastanza consapevole: questa è — chi lo andrebbe ad immaginare! — il passaggio dalla logica alla natura, "dalla pura autodeterminazione all'immediatezza dell'essere, e quindi alla naturalità," passaggio che, s'intende, è di natura "puramente speculativa" e la cui intelligenza "appartiene alla logica filosofica." La critica di Marx è di eccezionale importanza perché, ancora una volta, investe *la stessa dialettica* di Hegel in generale, e non solo la trasfigurazione della naturalità, in senso contenutistico: "Certo, il puro speculativo non è che dalla *pura* autodeterminazione, da un'astrazione, si salti nella *pura* naturalità (l'accidente della nascita), nell'altro estremo, car les extrêmes se touchent. Lo speculativo consiste in ciò: che è presunto un 'passaggio del concetto' e che si spaccia l'assoluta contraddizione come identità, la massima inconseguenza come conseguenza." L'identità nella contraddizione è precisamente il principio della dialettica hegeliana, ma essa non può arrestarsi neppure quando la contraddizione è "assoluta" (e del resto, per la "speculazione," non esistono contraddizioni "assolute" se non dal punto di vista dell'"intelletto" ecc.) e quindi il risultato è "la massima inconseguenza." Di seguito, poi, Marx fa un'osservazione non meno rilevante, che si richiama all'altra, che abbiamo già citato, riguardo al fatto che il demerito di Hegel non è quello di mostrare la vera natura dello Stato moderno, ma di spacciarla per l'essenza dello Stato. Qui diventa addirittura, ma giustamente, un merito di Hegel quello d'avere svelato la vera natura materialistico-empirica del principio monarchico: "Si può considerare una confessione positi-

va di Hegel che col monarca ereditario, al posto della ragione autodeterminantesi, l'astratta determinazione naturale si presenta non per quel che essa è, cioè determinazione naturale, ma come suprema determinazione dello Stato, e che questo è il punto *positivo* in cui la monarchia non può piú salvare l'apparenza di essere l'organizzazione della volontà razionale."

Hegel prosegue con un'altra analogia: quella con la "natura della volontà in generale," che consiste nel far passare un contenuto della volontà come fine rappresentato, nell'esistenza. Qui si tratta della "*conversione immediata* della pura autodeterminazione della volontà" in "un *questo*, e in un naturale esserci, senza la mediazione attraverso un *particolare* contenuto (un fine dell'agire)."

Anche qui a Marx non riesce difficile dimostrare che l'analogia di Hegel è insostenibile. Anzitutto il cambiamento del fine rappresentato, in una esistenza, "è *immediato*, *magico*"; in secondo luogo la pura autodeterminazione della volontà è un soggetto "mistico": "non è alcun valore reale, individuale, cosciente, è l'astrazione della volontà, che si cambia in un esserci naturale, è l'idea pura che s'incarna in *un* individuo"; e infine, manca anche un *fine* particolare, la mediazione d'un fine dell'agire, "ché non c'è alcun soggetto *agente*, e l'astrazione, l'idea pura della volontà, per agire, deve agire misticamente. Un fine che non è particolare, non è un fine, come un agire senza un fine è un agire senza disegno, senza senso. Tutto il paragone con l'atto teleologico del volere si svela dunque, alla fine dei conti, come una mistificazione e un atto *a vuoto* dell'idea."

L'ultima analogia escogitata da Hegel è la piú infelice di tutte, perché rinvia alla "prova ontologica" dell'esistenza di Dio. A parte l'irriverenza, (che non c'interessa, ma della quale, come sappiamo da diversi esempi, Hegel non si spaventa affatto) di considerare quindi il monarca come "*id quo nihil maius cogitari potest*," cioè un padreterno (ché solo a tale condizione quella prova presumeva di reggersi) Hegel sceglie proprio l'esempio piú discutibile di passaggio dal concetto all'esistenza, confutato definitivamente dal Kant dei celebri "cento talleri." Marx si limita ad inserire nel testo hegeliano due glosse fra parentesi: "la medesima mistificazione" (quella dei due esempi di passaggio dal concetto all'essere) e un "giustamente" (spacciata per inconcepibile la prova ontologica).[189] Piú interessante, forse, la conclusione dell'*Annotazione*,

non piú commentata da Marx, in cui Hegel, ripetendo le solite accuse all'"intelletto," che "separa i due momenti della verità," quello della razionalità e quello della naturalità immediata, e deduce "l'accidentalità" e l'"irrazionalità" di tale legame "speculativo," mostra di essere perfettamente consapevole della confutabilità della sua deduzione del monarca: è un modo, come suol dirsi, di "metter le mani avanti" che si risolve, come di regola, in un'autodenuncia.

Il par. 281 potrebbe esser detto l'apologia dell'accidentalità: "I due momenti, nella loro indivisa unità, il sé stesso ultimo e privo di fondamento della volontà, e l'esistenza perciò anche senza fondamento, in quanto determinazione rimessa alla *natura* — quest'idea di un *incommosso* dall'arbitrio costituisce la *maestà* del monarca. In questa unità si trova l'*unità reale* dello Stato, che è sottratta soltanto da questa sua *immediatezza.* interna ed *esterna* alla possibilità di esser degradata alla sfera della *particolarità*, all'arbitrio, ai fini ed alle vedute di questa, alla lotta delle fazioni contro le fazioni per il trono, e all'indebolimento e distruzione del potere dello Stato." Marx: "I due momenti sono: *la casualità del volere, l'arbitrio*, e la *casualità della natura*, la nascita; dunque: *Sua Maestà il caso*. Il caso è cosí la *reale unità* dello Stato. [capov.] Che una 'immediatezza interna ed esterna' debba essere sottratta alla collisione ecc., è un'inconcepibile affermazione di Hegel, ché essa immediatezza è propriamente abbandonata alla collisione."[190] Quando, nella *Logica*, nell'*Enciclopedia*, e infine qui nella *Rechtsphilosophie* abbiamo notato procedimenti uguali, deduzioni della necessità da due o piú casualità ecc., non facevamo dunque che contribuire a confermare, in tutto lo sviluppo della filosofia hegeliana, questa osservazione di Marx che è estremamente semplice, ma è decisiva in funzione di una critica radicale del metodo e del sistema di Hegel. Nella *Annotazione* Hegel aggiunge[191]: "Diritto di nascita e diritto ereditario costituiscono il fondamento della *legittimità*, in quanto fondamento di un diritto non semplicemente positivo, ma che è, in pari tempo, nell'idea." Qualora di questo diritto si ricercassero ragioni particolari, come "il benessere *dello Stato o del popolo*" per evitare le lotte di fazione ecc., si abbasserebbe la maestà alla sfera del raziocinio, dando "per suo fondamento ad essa, il cui carattere è quest'immediatezza senza fondamento e questo ultimo esser in sé, non l'idea ad essa immanente dello

Stato, ma qualcosa al *di fuori di essa*, un concetto diverso da essa." Il regno elettivo, la concezione del monarca come supremo impiegato dello Stato, d'un contratto fra sovrano e popolo ecc. nascono dall'intendere la volontà come "*libito*, opinione ed arbitrio *dei molti*," quindi da una determinazione contraria all'eticità. Anche il raziocinio può comprendere, dalle conseguenze, l'inopportunità del regno elettivo, come quello in cui la costituzione "diventa tale [...] per cui, in esso, la volontà *particolare* è costituita a decisione ultima, a *capitolazione* elettiva, cioè a remissione del potere dello Stato alla discrezione della volontà particolare; donde proviene la trasformazione dei poteri particolari dello Stato in proprietà privata, l'indebolimento e la rovina della sovranità dello Stato, e, quindi, la sua dissoluzione interna e lo sfacelo esterno." Marx nota solo che "ciò che Hegel dice della monarchia elettiva vale in misura anche maggiore per il monarca ereditario."

Nei successivi quattro paragrafi (282-285) Hegel deduce i "momenti" del potere del sovrano. Il primo è il "diritto di grazia," come quello che rende "non avvenuto l'accaduto" ed annulla nella remissione e nell'oblio il delitto (prima il monarca era come Dio, ora è qualcosa di piú, perché Dio, come dice Galilei, non potrebbe fare in modo "che il fatto non sia fatto"). Il secondo, è il momento della particolarità, e nell'esistenza, i supremi uffici e gli individui deliberanti che portano davanti al monarca il contenuto degli interessi dello Stato con le loro ragioni, con le leggi ecc., insomma i ministri (che sono dunque il momento della particolarità del potere sovrano passato all'esistenza, emanazioni del potere sovrano: Hegel potrebbe dirli "figli del sovrano," e nel suo paternalismo è strano soltanto che non lo dica davvero), la cui scelta e rimozione, poiché essi hanno a che fare con "la persona immediata del sovrano," cadono sotto il suo arbitrio illimitato. Marx aggiunge che poiché anche il cameriere del monarca ha a che fare con la persona di questi, anche la sua scelta può essere dedotta dall'idea assoluta. In quanto rappresentano "l'oggettività della decisione" i ministri sono qui *responsabili*; "ma la peculiare maestà del monarca, come soggettività decidente ultima, è elevata al di sopra di ogni responsabilità per gli atti di governo." Marx nota: "Se il principe viola l'insieme della costituzione, 'le leggi,' cessa la sua irresponsabilità, perché cessa la sua esistenza costituzionale [ma Hegel non giunge nemmeno fino ad affermarlo]. Ma precisamen-

te queste leggi, questa costituzione, lo fanno irresponsabile: esse stesse si contraddicono, dunque, e questa *sola* clausola sopprime le leggi e la costituzione. La costituzione della monarchia costituzionale è l'*irresponsabilità.*" L'osservazione si collega anche al "terzo momento" del potere sovrano, quello che concerne "l'universale in sé e per sé" e consiste, soggettivamente, nella "coscienza del monarca," ed oggettivamente, "nella *totalità* della *costituzione* e nelle *leggi*; il potere del sovrano *presuppone* gli altri momenti, cosí come ognuno di questi lo presuppone."

Prima di abbandonare questo tema del potere monarchico vale riportare qualche passo del conclusivo riassunto critico di Marx, che segue a questo punto, e che riprende questioni di metodologia generale. Rifacendosi al paragrafo 278, quello piú lungamente commentato, Marx dice: "La persona morale, società, famiglia ecc. ha [secondo Hegel] in essa soltanto la personalità astratta; al contrario, nel monarca la *persona ha in sé lo Stato.* [capov.] In verità solo nella persona *morale*, società, famiglia, ecc., la *persona astratta* ha dato alla sua *personalità* una vera esistenza. Ma Hegel concepisce la società, la famiglia ecc., in genere la *persona morale,* non come l'attuazione della reale, empirica persona ma come persona *reale*, che ha tuttavia in essa il momento della personalità astrattamente. Perciò, secondo lui, non la reale persona diventa Stato, ma solo lo Stato diventerà persona reale. Invece, dunque, di essere lo Stato prodotto come la suprema realtà della persona, come la piú alta realtà sociale dell'uomo, *un singolo* uomo empirico, l'empirica persona, è prodotto come la suprema realtà dello Stato. Questo rovesciamento del soggettivo nell'obiettivo e dell'obiettivo nel soggettivo (rovesciamento che proviene da ciò, che Hegel vuol scrivere la storia dell'astratta sostanza, dell'idea, e che l'umana attività deve dunque apparire come attività e risultato di qualcosa d'altro, e che Hegel vuol far agire come un'immaginaria individualità l'essere dell'uomo per sé, invece di lasciarlo agire nella sua *reale, umana* esistenza) ha necessariamente il risultato che *acriticamente* viene assunta un'*empirica esistenza* come la reale verità dell'idea; ché non si tratta di addurre l'empirica esistenza alla sua verità, ma bensí di addurre la verità ad un'empirica esistenza, onde l'esistenza empirica la piú immediata è dedotta come un *reale* momento dell'idea. (Su questo inevitabile rovesciarsi dell'empiria in speculazione e della speculazione in empiria di piú in seguito.)"

"In questo modo è dunque prodotta l'impressione del *mistico* e del *profondo*. È molto banale che l'uomo sia nato e che questa esistenza, posta con la nascita fisica, si sviluppi a uomo sociale ecc., fino al cittadino; che l'uomo diventi mediante la sua nascita tutto ciò che diventa. Ma è molto profondo, è frappant che l'idea dello Stato nasca immediatamente, che, con la nascita del principe, nasca essa stessa all'esistenza empirica. Non si guadagna in questo modo alcun contenuto, ma soltanto muta la *forma* del vecchio contenuto. Questo ha ricevuto una *forma* filosofica, un certificato filosofico."

E piú oltre: "Poiché si tratta propriamente soltanto di un'*allegoria*, di conferire ad una qualsiasi esistenza empirica il *significato* dell'idea realizzata, si comprende come questi ricettacoli hanno compiuto la loro destinazione quando sono divenuti un'incorporazione determinata di un momento della vita dell'idea. Quindi l'universale appare ovunque come un che di determinato, di particolare, mentre il singolo non perviene in alcun luogo alla sua vera universalità." E conclusivamente: "Ma se il principe è l'astratta *persona* che ha lo *Stato in sé*, ciò significa, insomma, nient'altro che questo: che l'essenza dello Stato è la persona astratta, la *persona privata*; che solo nel suo apice esso manifesta il suo segreto; e che il principe è l'unica persona privata in cui si realizza il rapporto della persona privata in genere con lo Stato. [capov.] L'ereditarietà del principe deriva dal concetto di esso. Il principe dev'essere la persona distinta specificamente da tutto il genere, da tutte le altre persone. Ma qual è l'ultima differenza sicura di una persona da tutte le altre? Il *corpo*. La funzione piú alta del corpo è l'*attività sessuale*. L'atto costituzionale supremo del re è dunque la sua attività sessuale, ché è per questa ch'esso *fa* un re e perpetua il proprio corpo. Il corpo di suo figlio è la riproduzione del suo proprio corpo, la creazione di un corpo reale."[192]

Cosí termina la critica di Marx alla deduzione hegeliana della monarchia ereditaria. La sua impostazione è quella d'una puntuale verifica del fondamento della critica, verifica resa piú evidente, ed essa, veramente, "*frappante*," dalla estrema immediatezza del suo risultato, e dalla lontananza e diametralità degli elementi della contraddizione che denuncia: da un lato, il piú lato culmine d'idealità, la "cima" dello Stato come Idea, dall'altro, un'esistenza empirica abilitata a rappresentare questo culmine dalla sua sem-

plice nascita naturale. La critica successiva dovrà certamente affrontare movimenti dialettici piú complessi, ed insinuarsi e scoprire la "gretta empiria," o altri elementi surrettizi, entro le pieghe d'un discorso, spesso, piú plausibile, la cui paradossalità, salvo nel caso, analogo a questo della monarchia ereditaria, dei "senatori per diritto di nascita," è meno immediata, meno risaltante; onde è certamente una fortunata circostanza che Marx abbia incontrato, subito dopo la formulazione piú generale della sua critica, proprio il tema piú adatto a convalidarla.

La suddivisione sul "potere governativo" ci presenta, nel parallelo corso che stiamo seguendo, dei due binari dell'esposizione hegeliana e della critica di Marx, una struttura diversa: al dialogo serrato, al continuo scambio che ci costringeva a spostarci alternativamente sull'uno e sull'altro binario, si sostituisce ora un andamento piú uniforme, perché, salvo poche eccezioni, la critica di Marx è raccolta tutta alla fine, dopo la citazione dei paragrafi hegeliani; il che alleggerisce il nostro compito. Il potere governativo, per Hegel, rappresenta il momento della *sussunzione* "delle sfere particolari e dei casi singoli sotto l'universale," come egli ha detto fin dalla ripartizione. Esso ha quindi per compiti l'*esecuzione* e l'*applicazione* delle decisioni del sovrano e delle leggi: in ogni caso, di ciò che "è già deciso." Questo compito della sussunzione comprende in sé il potere governativo, nel quale, dice Hegel, son compresi a loro volta il potere giudiziario e quello di polizia, "che, piú direttamente, hanno rapporto con la particolarità della società civile e, fanno valere in questi fini l'interesse generale." Il lettore, a questo punto, non si chiederà piú che cosa significhino questi raddoppiamenti, perché sa che le determinazioni extrastatuali devono, di regola, riprodursi all'interno dello Stato: in quanto ne son fuori, rappresentano il loro essere per sé ed il loro significato immediato, in quanto sono all'interno dello Stato, acquistano un significato "organico" e raggiungono la loro "verità." Il che, come abbiamo altrove accennato, ha anche un senso di dialettica dei sistemi politici e delle teorie politiche, in quanto l'essere extrastatuale di queste determinazioni corrisponde alle teorie dello Stato di polizia, e forse anche all'esserci reale, alle strutture "disorganiche" di Stati come la Francia e l'Inghilterra, o almeno, certamente, alle loro *costituzioni*, mentre il loro essere interne allo Stato corrisponde alla teoria organicistica ed alla costituzione

e realtà dello Stato esemplare, la monarchia di Prussia. Il fatto che i tre poteri hegeliani non coincidano coi tre poteri della tradizionale dottrina giuridica illuministico-liberale, perché il potere giudiziario è abbassato ad una sottospecie dell'esecutivo, ed affiancato dal potere amministrativo o polizia, rilevato anche da Marx come "peculiare a Hegel," si spiega con la semplice osservazione che lo Stato hegeliano non è affatto lo Stato liberale, che Hegel si oppone alla "divisione" dei poteri come essenzialmente disorganica, e quindi non crede affatto alla necessità d'una autonomia della magistratura: il che significa poi, in concreto, che il suo "organicismo," contro il "frammentarismo" o "atomismo" dello Stato illuministico è, puramente e semplicemente, autoritarismo, in linea con la concezione paternalistica, prerivoluzionaria e dispotico-(piú o meno)-illuminata dello Stato fridericiano.

Gli interessi particolari comuni — prosegue Hegel — che rientrano nella società civile e son fuori della universalità "in sé e per sé dello Stato, sono amministrati dalle corporazioni." Questi interessi, da un lato sono "proprietà privata" ed interesse di queste cerchie, dall'altro devono essere subordinati agli interessi superiori dello Stato, quindi, il conferimento degli uffici relativi dipenderà in parte dalla scelta degli interessati, e in parte dalla ratifica superiore. L'interesse dello Stato e la legalità son difesi dagli *impiegati esecutivi dello Stato*, e dai piú alti funzionari che convergono "nei culmini supremi che toccano il monarca." Al paragrafo è apposta un'*Annotazione*, in cui Hegel tenta un inserimento dello "spirito corporativo" nella organicità dello Stato, piú sostanziale di quanto possa esser dato dal suo semplice disciplinamento. "Come la società civile è il campo di battaglia dell'interesse privato individuale di tutti contro tutti, cosí, qui ha la sua sede il conflitto del medesimo con i comuni affari particolari, e di questi insieme a quello, contro i piú alti punti di vista e ordinamenti dello Stato." Ma lo spirito corporativo si converte in spirito dello Stato in quanto "esso ha nello Stato il mezzo di conservazione dei fini particolari." In ciò è il segreto del patriottismo dei cittadini "da questo lato," perché sanno che lo Stato conserva il loro diritto e benessere. Quindi, nello spirito corporativo, in quanto esso contiene "*il radicarsi del particolare nell'universale*" è "la profondità e la forza che lo Stato ha nel sentimento." Marx, senza riportare il resto dell'*Annotazione*, molto meno rilevante, in cui Hegel lascia al

"momento della libertà formale" le piccole faccende delle corporazioni, osserva che l'importanza del testo hegeliano è quella di definire la società civile come *bellum omnium contra omnes*, di svelare l'egoismo privato come il segreto del patriottismo dei cittadini, e di considerare il cittadino membro della società civile, come un "individuo fisso," mentre lo Stato si oppone agli individui fissi e ai cittadini. "Hegel, penseremmo, doveva stabilire sia la 'società civile' che la 'famiglia,' come la determinazione di ogni individuo politico, dunque anche le ulteriori 'qualità politiche' egualmente come determinazione dell'individuo politico in genere. Ma [per lui] non è lo stesso individuo che sviluppa una nuova determinazione della sua essenza sociale. È l'essenza della volontà, che presuntivamente sviluppa da sé stessa le sue determinazioni. Le presenti diverse e separate esistenze empiriche statali son considerate come delle incarnazioni immediate di una di queste determinazioni." La prima parte dell'osservazione introduce un'idea di Marx, e come tale dobbiamo rinviarne la considerazione; la seconda, riprende quanto già sappiamo.

I paragrafi seguenti deducono speculativamente una serie di attribuzioni empiriche della burocrazia, fra le quali lo stipendio. Anzitutto Hegel dice che nel compito del governo c'è anche "la *divisione del lavoro*," che ha il compito "formale ma difficile" che "la vita civile sia governata concretamente dal basso," ma che poi il compito stesso sia diviso nelle sue diramazioni astratte, "trattate dalle autorità peculiari come distinti centri," onde l'attività dal basso converga con quella dall'alto. Non si illuda il lettore circa il "governo dal basso" che significa soltanto l'indispensabile articolazione amministrativa di competenza particolare. Hegel, insomma, deduce qui le diramazioni del potere amministrativo e la gerarchia dei funzionari. Egli prosegue poi dicendo che, poiché i funzionari non sono destinati al loro ufficio dalla nascita, la loro destinazione è data dalla conoscenza e dall'attitudine; e ciò dimostra che lo Stato assicura a tutti la possibilità di dedicarsi allo "stato generale," cioè di entrare nella classe dei funzionari. Però, poiché qui l'oggettività non si trova nella genialità come nell'arte, e parecchi hanno le stesse attitudini, la scelta ultima spetta alla decisione del principe. Il che, naturalmente, sopprime, anche in via astratta (e cioè indipendentemente dal fatto che nella società borghese non tutti hanno la possibilità di manifestare le loro attitu-

dini e di svilupparle ecc.) quella universale possibilità di cui sopra."[193]

Il paragrafo 294 dice poi che il funzionario è destinato al compimento del suo dovere, "alla sostanzialità del suo rapporto, in quanto condizione di questo congiungimento, in cui, *come conseguenza* di questo rapporto sostanziale, trova il patrimonio (*Vermögen*) e la soddisfazione garentita della sua particolarità" e la liberazione della sua situazione esterna e della sua attività da altra dipendenza o influenza soggettiva. L'*Annotazione* dice che nello Stato organico i funzionari non sono né "cavalieri erranti" (come arbitrari amministratori di giustizia) né "servi dello Stato," la cui opera sia data per necessità e non per dovere. Il servizio pubblico esige il sacrificio soggettivo e dà il diritto di trovare appagamento nella prestazione conforme al dovere, ma solo in questa, e in ciò sta il legame dell'interesse particolare e di quello generale, che assicura la stabilità interna dello Stato. Il rapporto fra il funzionario e lo Stato non è contrattuale, poiché l'impiegato pone in questo rapporto l'interesse principale della sua esistenza spirituale e particolare. Mediante l'appagamento assicurato del bisogno è vinta la necessità esterna, che potrebbe causare una ricerca di mezzi a spese dell'ufficio (il che, perciò, spiega perché soltanto l'impiegato debba fruire di questa sicurezza). Nel potere generale dello Stato è poi anche la difesa contro le passioni dei governanti.

La garanzia contro l'abuso di potere, prosegue Hegel nel paragrafo 295, sta da un lato nella gerarchia e responsabilità delle autorità, dall'altro nel diritto delle comunità e corporazioni, onde all'insufficiente controllo dall'alto si supplisce dal basso. Il successivo paragrafo 296 introduce l'elemento della educazione etica e di pensiero, che fa in modo che l'equanimità, la giuridicità ecc. diventino costume, e spariscano, o almeno divengano impotenti le passioni particolari. Infine, "i membri del governo e i funzionari dello Stato costituiscono la parte principale della *classe media*, nella quale si trova l'intelligenza educata e la coscienza giuridica della massa d'un popolo." Istituzioni della sovranità, dall'alto, e corporazioni, dal basso, impediscono che la classe dei burocrati divenga un'aristocrazia e che la cultura e la capacità divengano mezzi d'arbitrio e di dominazione.

E passiamo alla complessiva critica di Marx. Riassumendo brevemente Hegel, Marx mostra come "la maggior parte dei paragrafi potrebbe stare, parola per parola, nel codice civile prussiano." Poco

piú oltre Marx dice: "Hegel parte dalla *separazione* dello 'Stato' e della società 'civile,' dei 'particolari interessi' e dell'"universale che è in sé e per sé,' e senza dubbio fonda la burocrazia su questa *separazione*. Hegel parte dal 'presupposto delle corporazioni,' e certamente la burocrazia presuppone le *corporazioni*, perlomeno lo 'spirito di corporazione.' Hegel non sviluppa alcun *contenuto* della burocrazia, ma solo qualche determinazione generale della sua organizzazione 'formale' e veramente la burocrazia è soltanto il '*formalismo*' di un contenuto che è fuori di essa." Questo motivo critico, sollecitato dal testo hegeliano è, come si vede, suscettibile di interessantissimi sviluppi autonomi, che dobbiamo, come abbiamo avvertito, rinviare alla sede del pensiero di Marx e della funzione della *Critica* nella sua formazione. Noteremo soltanto come il tema del "formalismo di Stato" non riguardi soltanto la deduzione hegeliana, ma, come apparirà ancora meglio a proposito del potere legislativo e della questione della rappresentatività dello Stato, lo Stato moderno borghese in genere: onde, per quanto riguarda Hegel, deve dedursene che il suo arcaicismo o assolutismo è soltanto il lato esteriore della sua concezione politica, mentre nella sostanza egli è l'ideologo non dello Stato preborghese, ma proprio dello Stato borghese assestato nella difesa della classe che lo sostiene, cioè dello Stato borghese reazionario (e del resto lo *Stato* borghese è sempre reazionario, perché la borghesia, nel suo aspetto rivoluzionario, eversore delle strutture precedenti, è quella che di regola non si identifica ancora con lo Stato, oppure vi si identifica soltanto in maniera eccezionale, come è per la repubblica giacobina). Di queste pagine che ci riserviamo, quindi, di presentare e commentare nel terzo volume, vale però la pena di riportare almeno la conclusione: "Il superamento della burocrazia è possibile solo a patto che l'interesse generale diventi *realmente*, e non come in Hegel meramente nel pensiero, nell'*astrazione*, interesse *particolare*, il che è possibile soltanto se il *particolare* interesse diventa realmente l'interesse *generale*." Di qui Marx ritorna ad occuparsi piú specificamente di Hegel. L'unica determinazione filosofica che egli dà del potere governativo — egli dice — è quella della "sussunzione" del particolare nell'universale; egli "assume uno qualunque dei dati empirici dello Stato prussiano o moderno, cosí com'esso è all'ingrosso, e che fra le altre attua anche questa categoria, sebbene con questa medesima non venga espres-

so l'essere specifico di esso dato," perché anche la matematica applicata, per es., è una sussunzione; né si preoccupa di chiedersi se questo sia un modo razionale, adeguato di sussunzione. "Hegel dà *alla sua logica un corpo politico*; non dà la *logica del corpo politico*." E dopo aver riassunto la esposizione hegeliana del rapporto fra corporazioni e Stato, conclude: "l'amministrazione della corporazione contiene dunque l'opposizione: *proprietà privata e interesse delle sfere particolari contro il superiore interesse dello Stato: opposizione fra proprietà privata e Stato*." Ma la soluzione di quest'opposizione mediante l'elezione mista è una transazione, una confessione di dualismo irrisolto.

"Hegel," prosegue Marx, "fa intervenire lo 'Stato stesso,' il 'potere governativo' a 'gestire' l'"interesse generale dello Stato e della legalità ecc.' mediante 'delegati,' nel seno della società civile, e secondo lui questi 'delegati governativi,' i 'funzionari statali esecutivi,' sono la '*vera rappresentanza politica*' non 'della,' ma 'contro' la 'società civile.' L'opposizione di Stato e società civile è dunque fissata, lo Stato non risiede nella, ma fuori la società civile, esso la tocca soltanto coi suoi '*delegati*' cui è affidata la '*gestione dello Stato*' entro queste sfere. Mediante questi 'delegati' l'opposizione non è soppressa, ma è divenuta opposizione 'legale,' 'fissa.' Lo 'Stato' è fatto valere, in quanto estraneo e trascendente l'*essere* della società civile, dai deputati di questo essere contro la società civile. La 'polizia' e i 'tribunali' e l'"amministrazione' non sono deputati della stessa società civile, che in essi e per essi amministra il suo *proprio* generale interesse, bensí delegati dello Stato per amministrare lo Stato contro la società civile." La sostanza *democratica* di questa critica (Marx non è ancora comunista) non si pone, però, all'esterno della deduzione di Hegel, per contrapporre concezione a concezione: essa impegna, al contrario, proprio il preteso organicismo hegeliano, l'unità di società civile e Stato o il loro rapporto organico, per dimostrare invece in Hegel un irrisolto dualismo che, del resto, riflette il dualismo reale della struttura dello Stato borghese di potere pubblico e interesse privato. Marx, abbiamo detto, non è ancora comunista, però sta precisamente compiendo quella fondamentale esperienza di *critica dello Stato moderno* che lo condurrà molto presto alla critica della *società moderna*, e pertanto al socialismo scientifico. Il fatto, però, che egli non conduca questa critica da una già raggiunta posizione di materialismo sto-

rico è molto importante in questa sede appunto perché ci consente di assumere obiettivamente la sua critica come una disarticolazione del testo, come una richiesta di rendiconto in materia di coerenza, e soprattutto, come un esame della stessa funzionalità *del metodo speculativo* nella sua applicazione sistematica piú concreta, qual è quella della filosofia statuale. Gli altri aspetti della *Critica* appartengono, invece, ad una considerazione diversa.

E consideriamo ancora qualche motivo critico particolare. Quanto alla possibilità, affermata da Hegel, che ogni cittadino entri nella "classe generale" Marx nota: "Nel vero Stato non si tratta della possibilità di ogni cittadino di dedicarsi alla classe generale come ad uno stato particolare, ma della capacità della classe generale di esser stato (*Stand*) realmente generale, cioè lo stato di ogni cittadino. Ma Hegel parte dal presupposto dello pseudo-generale, dello stato generale illusorio, della generalità particolare di Stato. [capov.] L'identità, da lui costruita, di società civile e Stato è l'identità di *due armate nemiche*, in cui ogni soldato ha la 'possibilità' di diventare, per 'diserzione,' membro dell'armata 'nemica,' e certamente Hegel descrive con esattezza la situazione empirica odierna." A proposito della scelta del funzionario da parte del principe, e dell'accertamento delle sue capacità: "il principe è ovunque il rappresentante del caso. Al momento oggettivo del credo burocratico (l'esame) si aggiunge il momento soggettivo della *grazia* del principe, affinché la fede rechi frutti."

Ciò che non poteva mancare, era che Marx dicesse qualcosa a proposito della deduzione hegeliana dello stipendio del funzionario: "Al paragrafo 294 Hegel deduce dall'idea il *trattamento economico* dei funzionari. Qui, in questo *trattamento* dei funzionari, o nel fatto che il servizio di Stato garentisce a un tempo la sicurezza dell'esistenza empirica, è posta la *reale identità* di società civile e Stato. Lo *stipendio* del funzionario è la suprema identità elaborata da Hegel. È la tramutazione delle *attività statali* in *impieghi*, sul presupposto della separazione dello Stato dalla società." Quando Hegel dice che il servizio pubblico esige sacrificio ecc., e dà al funzionario il diritto di trovare soddisfazione nella prestazione conforme al dovere ecc., "1) ciò vale per ogni servitore 2) è esatto che il trattamento dei funzionari costituisce la stabilità interna e profonda delle moderne monarchie; e che solo l'esistenza dei funzionari è *garantita*, a differenza del membro della società

civile." A proposito delle garanzie contro l'*abuso* di potere delle autorità, Marx nota fra parentesi: "come se la gerarchia non fosse l'*abuso capitale* e come se quel paio di peccati personali dei funzionari potessero paragonarsi coi *necessari* peccati gerarchici"; e del resto, "la gerarchia punisce il funzionario in quanto esso pecca contro la gerarchia o commette un peccato veniale per essa, ma lo prende sotto la sua protezione appena è la gerarchia che pecca in lui, e di piú, la gerarchia si persuade difficilmente dei peccati dei suoi membri." Quella garanzia è assicurata dalla *gerarchia* (ma "dov'è la protezione contro la gerarchia"?) e dalle *corporazioni*, il che riproduce il conflitto irrisorio fra esse: "la possibilità della lotta è la garanzia contro la disfatta." E per finire, a proposito della classe dei funzionari come "classe media": "certamente solo in una siffatta organizzazione il popolo può apparire come *una* classe, come la classe media. Ma è un'organizzazione quella che funziona mediante l'equilibrio dei privilegi? Il potere governativo è il piú difficile da sviluppare. Esso appartiene all'intero popolo in grado molto piú alto che non il potere legislativo."[194]

Cosí termina la critica di Marx alla sezione sul potere governativo: essa ha compiuto un esame dei dettagli piú particolari e meno appariscenti, ma, come giustamente Marx ha osservato, non meno difficili, della "scienza" hegeliana del governo. Resta ora a Marx la parte piú importante del suo lavoro, che è anche quella che gli suggerirà i motivi piú suscettibili di sviluppi autonomi, la critica della suddivisione sul *potere legislativo*.

8. *Il potere legislativo*

Ci troviamo ora di fronte all'argomento che ha maggiormente impegnato la penetrazione critica di Marx: basterà dire che su diciotto pagine di testo hegeliano egli ne scrive poco meno di cento. Ragioni di spazio c'impongono di scegliere assolutamente soltanto lo stretto indispensabile; ma d'altra parte, proprio l'importanza di questa parte, e, come dicevamo, la possibilità di sviluppi autonomi della critica marxiana, faranno sí che appunto su di essa noi dovremo ritornare piuttosto diffusamente in sede di studio del pensiero di Marx stesso. I paragrafi commentati diffusamente da Marx sono undici, dal 298 al 308; al 311 la *Critica* praticamente s'inter-

rompe: il 312 è commentato soltanto con un "*O jerum!*," ed il 313 è riportato senza commento. Aggiungeremo, per completare il quadro preventivo del lavoro al quale dobbiamo accingerci, che fra i paragrafi hegeliani commentati da Marx quelli che portano *Annotazioni* di rilievo sono cinque, e cioè i paragrafi 299, 301, 302, 303 e 308. I paragrafi 304, 305 e 308 sono invece quelli che hanno un commento piú diffuso da parte di Marx. Questi, poi, riproduce e commenta talvolta anche le *Aggiunte*, senza tener conto che non sono di Hegel, ma del proprio maestro, Gans, da Marx seguito nei primi anni del suo soggiorno berlinese, ed ultimi della breve vita di quegli, che fu certamente il migliore fra i discepoli diretti di Hegel della prima generazione. Noi, a parte la filologia, considereremo anche i commenti alle *Aggiunte* quando l'importanza del loro contenuto ci spingerà a farlo.

"Il *potere legislativo*," dice Hegel nel paragrafo 298, "concerne le leggi come tali, in quanto esse abbisognano di ulteriore continua determinazione, e gli affari interni che secondo il loro contenuto son del tutto generali. Questo potere è anche una parte della costituzione che gli è presupposta e che pertanto, in sé e per sé, si trova fuori della diretta determinazione di esso, ma che consegue il suo ulteriore sviluppo nel continuo progresso delle leggi e nel carattere progressivo degli affari generali del governo."

Marx incomincia col notare che la presupposizione della costituzione al potere legislativo vale anche per gli altri poteri; comunque, egli prosegue, è certamente un merito di Hegel quello di palesare le opposizioni delle determinazioni proprie degli Stati moderni, e di accentuarle. Qui si tratta dell'opposizione interna al potere legislativo, come potere costituzionale, e potere legislativo ordinario: la costituzione, dice Marx, non si è fatta da sé: occorre che ci sia o ci sia stato un potere legislativo prima e fuori della costituzione; occorre che ci sia un potere legislativo fuori del potere legislativo reale, empirico: la contraddizione sta in ciò che il potere legislativo è insieme potere di fare la costituzione, e potere costituzionale, cioè condizionato e regolato dalla costituzione. È, come ricorda Della Volpe in una nota piú oltre, la questione che si presentò ai costituenti francesi, e che Sieyès cercò di risolvere con la distinzione di *potere costituente* e *potere costituito*, alla quale si collega poi la distinzione fra costituzioni *rigide*, che per esser modificate richiedono organi eccezionali, come un'assemblea costi-

tuente, e costituzioni *flessibili*, modificabili dagli organi legislativi ordinari.[195] Ora, si chiede Marx, come risolve Hegel questo problema? Egli dice che la costituzione si trova fuori del potere legislativo, ma insieme che essa consegue il suo sviluppo nel progresso delle leggi e degli affari del governo: ciò significa che "direttamente la costituzione si trova fuori del dominio del potere legislativo, ma indirettamente il potere legislativo modifica la costituzione. Esso fa per via obliqua ciò che non deve e non può fare per via diretta [...] fa *materialmente, di fatto*, ciò che non fa *formalmente, legalmente*, costituzionalmente." Hegel non risolve la contraddizione, ma la sposta all'interno dell'attività del potere legislativo, fra la sua azione e la sua destinazione costituzionale. Questa critica di Marx ci fa ricordare che alla fine dell'*Annotazione* al paragrafo 273 Hegel aveva già trattato la questione esplicitamente, come sappiamo, e l'aveva risolta dicendo che se la costituzione non c'è, il popolo è una moltitudine di cui il concetto non deve occuparsi, e se c'è, si tratta solo di cambiarla, e che si può farlo solo per via costituzionale, senza determinare quale dovesse essere tale via; e che in fin dei conti la costituzione non è qualcosa di formato, ma qualcosa di "divino," "al di sopra della cerchia di ciò che è formato": il che, dal punto di vista costituzionale, non significa assolutamente niente e non chiarisce alcun problema determinato, ché non sappiamo neppure, in questo caso, in che senso Hegel parli di costituzione; come avviene sempre quando si trasferiscono in cielo le cose umane, ciò può servire soltanto a cavarsi d'impaccio. Marx ha tralasciato di commentare quest'*Annotazione*, e non se ne è ricordato neppure ora, altrimenti ci avrebbe certamente lasciato osservazioni ancora piú interessanti e, certamente, piú caustiche, al riguardo. Invece, come abbiamo detto, Marx si sposta all'*Aggiunta*, in cui è detto che la costituzione, dunque, è, e contemporaneamente diviene, ma il suo divenire "non è visibile e non ha la forma del mutamento." Marx nota: essa *è*, nell'illusione (cioè essa è, illusoriamente, immodificabile ed immodificata) ma *diviene* nella realtà: "l'*apparenza* contraddice l'*essere*. L'apparenza è la legge *consaputa* della costituzione, l'essere è la legge *non consaputa*, contraddicente la prima. Non c'è nella legge ciò che c'è nella natura della cosa. Nella legge c'è piuttosto il contrario." Ma "se la legge della cosa è riconosciuta come contraddicente la definizione legale, perché non riconoscere anche la legge della cosa,

della ragione, come la legge dello Stato?" Del resto, egli nota poco piú oltre, "intere costituzioni si sono certo modificate in modo che a poco a poco son nati nuovi bisogni, l'antico stato delle cose è andato in rovina ecc., ma per una *nuova* costituzione è sempre occorsa una formale rivoluzione."[196] Questa osservazione conduce Marx ad un interessante sviluppo circa il diritto del popolo a darsi una nuova costituzione, che è fra le cose che, per la loro rilevanza in funzione di documentazione dello sviluppo di pensiero di Marx, dobbiamo rimandare.

Il paragrafo 299 fonda la determinazione legislativa dei diritti e dei doveri dei cittadini rispetto allo Stato. Gli oggetti del potere legislativo si determinano secondo i due lati, di ciò che va a loro vantaggio e di ciò che essi devono prestare allo Stato; nel primo punto son comprese le leggi del diritto privato, i diritti delle comunità e corporazioni e, indirettamente, la totalità della costituzione; riguardo al secondo, esso può esser determinato giustamente solo se ciò che l'individuo deve dare allo Stato è ridotto a *denaro*, "in quanto *valore* universale esistente delle cose e delle prestazioni" (su questo significato "universale" del denaro sappiamo già il necessario fin dai testi di Jena). Su questa parte del paragrafo Marx nota soltanto, piú oltre: "fate ciò che volete, pagate ciò che dovete pagare." L'*Annotazione* ripete le frequenti precisazioni riguardo alle determinazioni particolari, all'esecuzione ed alla loro sede specifica. La legislazione generale riguarda certo l'universale, ma dev'essere determinata: pure, "la determinazione che andasse tant'oltre darebbe alle leggi un lato empirico, che, nell'effettuazione reale, dovrebbe esser sottoposto a mutamenti, il che nuocerebbe al loro carattere di leggi." Tuttavia, nell'"unità organica dei poteri dello Stato" si trova "che è *uno* spirito che stabilisce l'universale e che gli dà la sua determinata realtà e lo effettua." Marx obietta che "è proprio quest'*organica* unità che Hegel non ha costruito": i diversi poteri restano contrapposti: "il rifugiarsi dal loro reale conflitto nell'*immaginaria* 'organica unità,' invece di averli sviluppati come momenti di un'organica unità, è dunque soltanto un vuoto, mistico sotterfugio." L'*Annotazione* di Hegel prosegue insistendo sulla universalità del denaro, e poi sull'aspetto quantitativo che rende possibili la "giustizia e l'eguaglianza delle prestazioni." Nel mondo antico e medievale, nelle prestazioni richieste, che son sempre di carattere particolare, manca il

principio della *libertà soggettiva* "che il fare sostanziale dell'individuo, il quale in tali prestazioni è secondo il suo contenuto un che di particolare, sia mediato dalla sua '*volontà particolare*,' diritto che è possibile solo ove le prestazioni siano pretese nella forma del valore generale," il che è poi "la ragione che ha prodotto questa trasformazione."[197] La ragione speculativa, come si vede, è sostituita alla ragione reale, economica, onde la capacità di prestazione del cittadino borghese è considerata in base al suo censo, perché la società borghese stessa è fondata sulle distinzioni di censo; ma Marx non nota né questo né altro.

Dopo aver detto, al paragrafo 300, che nel potere legislativo "in quanto totalità" sono attivi gli altri due, quello monarchico come decisione suprema e quello governativo come momento consultivo, che ha conoscenza della totalità, e infine, l'elemento degli *Stände*, Hegel viene a determinare, in generale (poi ritornerà sull'argomento) la funzione di essi, nei riguardi del potere legislativo: "L'elemento *degli stati* ha la determinazione che pervenga all'esistenza l'affare generale non soltanto *in sé*, ma anche *per sé*, cioè il momento della *libertà formale* soggettiva, la coscienza pubblica come *generalità empirica* delle vedute e dei concetti dei molti."

La critica di Marx a questo paragrafo è fra le piú decisive. Marx incomincia col notare come l'elemento di stato sia delegato presso il suo opposto, lo Stato; l'interesse del primo è l'interesse privato, quello del secondo è l'interesse generale; ora, i "molti" debbono trattare gli affari generali come propri, "come oggetto della coscienza pubblica" che non è altro che "empirica generalità delle vedute dei molti." È, dice Marx, "l'enigma del misticismo." Hegel "idealizza la burocrazia ed empiricizza la coscienza pubblica." Inoltre la soggettivizzazione che Hegel compie dell'"affare generale" fa sí che non siano i soggetti ad abbisognare dell'affare generale come del loro vero affare, "bensí l'affare generale abbisogna dei soggetti per la sua *formale* esistenza." "L'*affare generale*' esiste già '*in sé*' come affare del governo ecc., esiste senza essere *realmente* l'affare *generale*, esso non è per niente questo, ché esso non è l'affare della '*società civile*' [...]. Che esso ora divenga anche realmente 'coscienza pubblica,' 'generalità empirica,' ciò è puramente formale e diventa, per cosí dire, reale soltanto *simbolicamente*. L'esistenza 'formale' o esistenza empirica dell'affare generale è separata dalla sua *esistenza sostanziale*. Il vero è

che l'"affare generale' *in sé esistente* non è *realmente generale*, e che l'affare generale, *empirico*, è soltanto *formale*." "L'*affare generale* è bell'e pronto, senza ch'esso sia l'affare reale del popolo. L'affare reale del popolo è effettuato senza l'azione del popolo. L'elemento di stato[198] è l'*illusoria esistenza* degli affari dello Stato come affare del popolo. È l'illusione che l'*affare generale* sia affare generale, affare pubblico, o l'*illusione* che l'affare del popolo sia affare generale. [...] L'*elemento di stato* è l'*illusione politica della società civile*." Questa critica di Marx va anch'essa molto al di là della sua occasione nel testo di Hegel. Ma noi non potevamo rinviarne la considerazione, perché essa rappresenta, per cosí dire, la mediazione fra il momento della critica antihegeliana e quello della critica generale dello Stato moderno, che nell'ultima frase citata ha il suo primo punto di riferimento, il suo primo risultato essenziale. Quanto a Hegel, presso di lui la libertà soggettiva, dice Marx, appare come libertà *formale* perché egli "non ci ha fatto vedere la libertà oggettiva come realizzazione e manifestazione di quella soggettiva. Poiché egli ha dato al contenuto presuntivo o reale della libertà un mistico portatore, il reale soggetto della libertà riceve un significato formale."

Nell'*Annotazione* Hegel, dopo aver detto che l'espressione "i molti" designa "la generalità empirica" e quella "tutti" è ancor piú, anzi interamente indeterminata, prosegue: la coscienza comune crede che i deputati del popolo, o addirittura il popolo stesso intendano nel modo migliore ciò che serve meglio al popolo e che questo abbia la volontà migliore per questo; per quanto riguarda il primo punto (il conoscere il meglio) vero è piuttosto "che il popolo, in quanto con questo termine si designa una parte speciale dei membri di uno Stato, significa la parte che *non sa quel che vuole*. Sapere che cosa si vuole, e piú ancora che cosa vuole la volontà che è in sé e per sé, cioè la ragione, è frutto di una piú profonda conoscenza e di una penetrazione piú profonda, che non è precisamente affare del popolo." La garanzia che si trova negli stati per il bene generale non sta, a ben vedere, nella loro intelligenza particolare; per questo riguardo, i piú alti funzionari hanno certamente "una penetrazione piú profonda e comprensiva della natura delle istituzioni e dei bisogni dello Stato," e insieme la migliore attitudine per questi affari, "e possono fare il bene senza stati" come nelle assemblee di questi; quella garanzia si trova in-

vece negli stati, come "in un'intelligenza supplementare dei deputati," che incita i funzionari, mostra i bisogni da quelli percepiti piú immediatamente, ed esercita una censura pubblica. Per quanto riguarda poi il secondo punto, che cioè il popolo *voglia* il meglio per sé e per la generalità, è opinione plebea supporre una cattiva volontà nel governo, alla quale si può rispondere che sono piuttosto gli stati a giudicare dal punto di vista degli interessi particolari. La garanzia generale si trova in tutte le istituzioni dello Stato: anche negli stati, ma molto piú nella sovranità ed ereditarietà del monarca, nella costituzione giudiziaria ecc... La "peculiare determinazione concettuale degli stati" consiste allora nel fatto che "in essi viene ad *esistere in rapporto allo Stato* il momento soggettivo della libertà universale, l'intelligenza propria e la volontà propria della sfera che, in questa esposizione è stata chiamata società civile."

Marx commenta: "Dunque, il *sapere* e la *volontà* degli stati (*Stände*) sono in parte superflui, in parte sospetti. Il popolo non sa ciò che vuole. Gli stati non possiedono la scienza amministrativa nella stessa misura dei funzionari, di cui essa è monopolio. Gli stati sono superflui al compimento dell'affare generale. I funzionari *possono* compiere questo senza gli stati, essi *debbono*, sí, fare il bene malgrado gli stati. In quanto al contenuto, gli stati sono un puro lusso. La loro esistenza è dunque, in senso letterale, una mera *forma*." Il volere degli stati poi è sospetto quanto alla volontà perché essi derivano dal punto di vista dell'interesse privato, e invero è l'interesse privato il loro affare generale e non l'affare generale il loro interesse privato. "Negli Stati moderni, come nella filosofia del diritto di Hegel, la *realtà cosciente*, *verace*, degli *affari generali* è *soltanto formale*, o *soltanto il formale* è *reale affare generale*." "Non è da biasimare Hegel perché egli descrive l'essere dello Stato moderno tale qual è, ma perché spaccia ciò che è come l'*essenza dello Stato*. Che il razionale è reale, ciò è precisamente in *contraddizione* con la *realtà irrazionale* che dovunque è il contrario di quel che esprime ed esprime il contrario di quel che è." Non c'è bisogno di sottolineare la decisività di questo rilievo al quale già ci siamo riferiti e dovremo ancora riferirci: esso denuncia, in definitiva, il *fallimento assiologico* della pretesa hegeliana d'una *definitiva*, *razionale* comprensione e giustificazione del mondo. Hegel riesce, certamente, a descrivere ciò che è, ma "ciò che è" resta l'em-

pirico e l'accidentale, malgrado la pretesa hegeliana di tralasciarne l'aspetto apparente per leggervi il Vero immanente e la sostanza presente.

Hegel, aggiunge Marx, "vuole il lusso dell'elemento di stato solo per amor della logica. L'*esser per sé* dell'affare generale in quanto generalità empirica deve avere un'esistenza"; quindi egli "si accontenta di trovare un'esistenza empirica, che possa risolversi in tale categoria logica: l'elemento di stato, allora." "Ma la vera opposizione è: che occorre che l'"affare generale' sia tuttavia *rappresentato* in qualche modo nello Stato come 'reale,' e dunque 'empirico,' 'affare generale'; che esso appaia in qualche luogo con la corona e il parametro dell'universale; onde esso diventa di per sé un ruolo scenico, una illusione." E finalmente, ancora una conclusione che va oltre la critica del testo: "Lo Stato moderno, in cui sia l'"affare generale' che l'occuparsi di esso sono un monopolio, e dove, per contro, i monopoli sono i reali affari generali, ha fatto la strana invenzione di appropriarsi l'"affare generale' come una *mera forma.* (Vero è che soltanto la forma è affare generale.) Esso ha con ciò trovato la corrispondente forma al suo contenuto, il quale è solo apparentemente il reale affare generale."[199]

Il paragrafo 302 presenta la funzione mediatrice degli stati fra gli estremi del popolo e del governo. La loro determinazione esige dunque "tanto il *senso* e la *mentalità* dello *Stato* e del *governo*, quanto degli *interessi* delle cerchie *particolari* e dei *singoli*"; questa mediazione è comune al potere governativo, onde né il sovrano appaia un estremo isolato del dominio e dell'arbitrio, né gl'interessi particolari delle corporazioni e degli individui si isolino, o, "piú ancora" i singoli divengano moltitudine e massa con opinione e volontà inorganica contrarie allo Stato organico. Marx nota: gli stati rappresentano non l'elemento mediatore, ma l'elemento del compromesso, della transazione fra l'opposizione di popolo e governo, fra società civile e Stato: "ma da che parte gli stati debbano rifarsi per unire le due mentalità contraddittorie, questo non è mostrato. Gli *stati* sono la *posizione della contraddizione* di Stato e società civile nello Stato. Nello stesso tempo essi sono le *pretese della soluzione* di questa contraddizione." Gli *Stände* dovrebbero far da mediatori perché gli interessi particolari non si isolino, al contrario lo sono transigendo con l'interesse statale, ed essendo es-

si stessi "l'isolamento politico" degli interessi particolari. L'"isolamento come atto politico" onde, per essi, gl'interessi particolari "conseguono il rango di interessi generali." D'altra parte, contro il potere sovrano, essi intervengono in parte "perché diventano essi stessi partecipi del potere sovrano, in parte perché fanno del potere sovrano un estremo." Gli "stati" sono quindi, per un verso, il popolo contro il governo, ma "*il popolo en miniature*," per l'altro, essi sono "il governo contro il popolo, ma il governo ampliato. È la loro posizione conservatrice. Essi stessi sono parte del governo contro il popolo, ma in modo che essi hanno contemporaneamente il significato di esser il popolo contro il governo." Per Hegel il potere legislativo è totalità: ebbene, "gli *stati* sono realmente questa *totalità*, Stato nello Stato, ma precisamente in essi è *manifesto* che lo Stato non è la totalità, bensí un dualismo. Gli stati rappresentano lo Stato in una società che *non* è uno Stato. Lo Stato è una *mera rappresentazione*."

Nell'*Annotazione* al paragrafo Hegel vuol precisare il carattere della suddetta mediazione dicendo che "appartiene alle piú importanti vedute logiche" che un momento, che stando in antitesi, è un estremo, cessi di esser tale e diventi un momento organico in quanto contemporaneamente è un medio. È perciò un pregiudizio che gli stati debbano restare in antitesi verso il governo: nella totalità "l'elemento di stato si dimostra soltanto attraverso la funzione della mediazione," e l'antitesi è "degradata ad apparenza," mentre se essa fosse veramente sostanziale lo Stato andrebbe in rovina. Che non sia cosí è dimostrato dal fatto che gli oggetti del contrasto riguardano non elementi essenziali dell'organismo statuale, ma "cose piú speciali e indifferenti e la passione, che si attacca, tuttavia a questo contenuto, diviene spirito di parte per un interesse meramente soggettivo, forse per le piú alte cariche dello Stato." Le quali ultime, però, bisognerebbe chiedere, non sono forse elementi essenziali dell'organismo statuale? Marx osserva alla prima parte dell'*Annotazione* che l'elemento di stato è cosí contemporaneamente estremo del popolo contro il governo, e mediazione fra popolo e governo "ossia l'*antitesi nel popolo stesso*. L'antitesi di governo e popolo si concilia mediante l'antitesi di *stati* e *popolo*." "Col diventare *immagine*, fantasia, illusione, *rappresentazione*, — il popolo *immaginato* ossia gli stati che si trovano immantinente, in quanto *potere particolare*, in una separazione dal popolo reale —

esso popolo sopprime l'antitesi reale di popolo e governo. Il popolo è qui già preparato, come deve esserlo nell'organismo considerato, per non avere alcun carattere deciso."[200]

Di qui Hegel passa alla deduzione *organica* dei singoli stati. I tre stati della società civile debbono ora diventare articolazioni dello stesso potere legislativo. Il paragrafo 303 è dedicato allo "stato generale," quello dei funzionari. Questo *Stand*, dedicato al servizio del governo, ha immediatamente l'universale come fine della sua attività. "Nell'elemento *di stato* del potere legislativo lo *stato privato* perviene ad un *significato* e ad un'attività *politici.*" Lo "stato" privato non può, cosí, apparire semplice massa indistinta, ma come "ciò che esso è già," cioè differenziato dagli altri due *Stände*, quello sostanziale e quello dell'industria. "Solo cosí, in questo riguardo, l'elemento *particolare*, reale nello Stato si congiunge veramente col generale." Marx commenta: "l'elemento di stato è *il significato politico dello stato privato*, dello stato impolitico, una *contradictio in adjecto*; o, nello stato descritto da Hegel, lo *stato privato* [...] ha un significato *politico. Lo stato privato* fa parte dell'essenza della politica di questo Stato. Hegel gli dà anche un *significato politico*, cioè un significato altro dal suo significato reale."

Nell'*Annotazione* Hegel denuncia il "pregiudizio" che lo stato privato, anche ove sia elevato, nel potere legislativo, alla partecipazione "alla causa universale," debba apparire in forma di singoli. Ma in effetti, egli dice, "lo Stato è un'organizzazione di tali membri, che *per sé* sono *cerchie*, e in esso nessun momento si deve mostrare come una moltitudine inorganica." I "molti" sono un insieme, ma come moltitudine, massa informe il cui movimento "sarebbe, appunto perciò, solo elementare, irrazionale, selvaggio e terribile." Inoltre, egli aggiunge, ove le comunità si risolvessero, nelle cerchie del campo politico, in una moltitudine d'individui, si separerebbero l'una dall'altra la vita civile e politica, e si ridurrebbe quest'ultima all'accidentalità, all'arbitrio ed all'opinione. Hegel, dunque, si oppone alla "separazione" di società civile e Stato politico; ma come Marx ha già dimostrato, questa dichiarazione non basta a realizzare l'unione di esse, che non si attua, in quanto lo stato che ora è divenuto politico è originariamente, e resta, *privato*. Del resto, aggiunge Marx in uno sviluppo che non possiamo riportare in dettaglio, Hegel non può *realizzare* l'unificazione di società civile e Stato politico perché essa è, in effetti, assente nel-

lo Stato moderno, proprio in quanto è scomparsa quella unità di essi che sussisteva soltanto nel medioevo: "Gli stati della società civile erano nel medioevo, come *tali*, nello stesso tempo degli stati legislativi, perché *non* erano degli stati privati, ossia perché gli *stati privati* erano stati politici. Gli stati medievali, in quanto elemento politico-di-stato, non acquistano alcuna nuova determinazione. Essi non divennero elemento *politico* di stato perché partecipavano alla legislazione, bensí partecipavano alla legislazione perché erano elemento politico-di-stato. Che cosa ha ciò in comune con lo *stato privato* hegeliano, che come elemento *legislativo* perviene a un'aria di bravura politica, a uno stato estatico [uscito fuor di sé, fuori del proprio carattere privato], a un significato e ad un'attività politici a parte, sorprendenti, eccezionali?"

In conclusione, e prima di affrontare i paragrafi dedicati allo "stato sostanziale" che lo impegneranno molto a lungo, Marx fa il punto sulle "contraddizioni dell'esposizione hegeliana," che consistono nel fatto che egli anzitutto ha presupposto la separazione, di società civile e Stato politico come una "verità razionale, ha rappresentato lo Stato politico nella sua *moderna* forma della *separazione* dei diversi poteri. Ha dato al reale e *agente* Stato la burocrazia come corpo e ha sopraordinato questa, come spirito che sa, al materialismo della società civile. [...] In una parola, egli espone dovunque il *conflitto* di società civile e Stato"; ma nello stesso tempo, egli vuole "non far apparire la società civile, nel suo autocostituirsi quale elemento legislativo, né come massa, massa indivisa, né come una moltitudine decomposta nei suoi atomi; egli non vuole *nessuna* separazione *della vita civile dalla vita politica.*" In secondo luogo, "egli designa l'elemento *di stato* del potere legislativo come il semplice *formalismo politico* della società civile. Lo qualifica come un *rapporto di riflessione della società civile nello Stato*, e come un rapporto di riflessione che non altera l'*essere* dello Stato. Un rapporto di riflessione è anche la piú alta identità fra cose essenzialmente diverse" (quest'ultimo aspetto della "riflessione" dei momenti opposti l'uno nell'altro ci è apparso spesso nei movimenti della *Logica*); e nello stesso tempo, Hegel vuol "dimenticare che si tratta di un rapporto di riflessione, e fare gli stati civili, come tali, stati politici, ma ancora soltanto secondo l'aspetto del potere legislativo, cosí che la loro stessa attività sia la prova della separazione." In definitiva, Hegel "fa l'*elemento di stato*

espressione della *separazione*, ma al tempo stesso, quest'elemento dev'essere il rappresentante di un'identità che non c'è. Hegel sa della separazione di società civile e di Stato politico, ma vuole espressa all'interno dello Stato l'unità del medesimo, e ciò deve effettuarsi in modo che gli stati della società civile formino contemporaneamente, come tali, l'elemento *di stato* della società legislativa."[301]

I paragrafi 304-307, reinseriscono nella totalità organica lo stato "sostanziale," che però ora non è piú quello agricolo in generale, come nella sezione sulla *Società civile*, ma è lo stato della nobiltà di maggiorasco, la cui funzione è quella di mediare l'universalità empirica degli stati e l'individualità empirica del sovrano. Riportiamo per intero i paragrafi ed in breve riferiamo sulla critica di Marx che è diffusissima.

"L'elemento politico-di-stato (*politisch-ständische*) contiene, in pari tempo, nella sua determinazione propria, la distinzione degli stati, esistente già nelle sfere anteriori. La sua posizione anzitutto astratta, cioè dell'*estremo dell'universalità empirica*, di fronte al *principio del sovrano* o *del monarca* in genere — nella quale soltanto si trova la *possibilità dell'accordo* e quindi, del pari, la *possibilità di ostile* opposizione — questa astratta posizione diventa rapporto razionale [...] soltanto perché viene ad esistere la sua *mediazione*. Come già, da parte del potere sovrano, il potere governativo [...] ha questa determinazione, cosí anche da parte degli stati un momento dei medesimi dev'essere rivolto verso la determinazione di esistere essenzialmente come momento del medio" (§ 304).

"L'uno degli stati della società civile contiene il principio che per sé è atto ad esser costituito come tale rapporto politico, cioè lo stato dell'eticità naturale, che ha a sua base la vita familiare e, riguardo alla sussistenza, il possesso fondiario; e quindi, riguardo alla sua particolarità, ha in comune con l'elemento della sovranità una volontà che si fonda sopra di sé e la determinazione naturale, che l'elemento della sovranità chiude in sé" (§ 305).

"Esso stato, piú particolarmente, è costituito per la posizione e la significazione politica, in quanto i suoi beni sono indipendenti tanto dai beni dello Stato, quanto dall'insicurezza del commercio, dal desiderio di guadagno e dalla mutabilità del possesso in generale — come dal favore del potere governativo, cosí dal favore del-

la moltitudine — e persino è rafforzato *contro il proprio arbitrio* per questo: che i partecipi di questo stato, chiamati a questa determinazione, sono privi del diritto degli altri cittadini di disporre, da una parte, liberamente di tutta la loro proprietà e, dall'altra, di sapere che essa trapassa ai figli in base all'eguaglianza dell'amore per essi; onde la ricchezza diventa bene ereditario inalienabile, gravato da maggiorasco" (§ 306).

"Il diritto di questa parte dello stato sostanziale, in tal modo, è sí fondato sul principio naturale della famiglia, ma questo è sovvertito, ad un tempo, da duri sacrifici per il *fine politico*: per cui questo stato è destinato essenzialmente all'attività per tale fine, e parimenti, in conseguenza, è chiamato e *autorizzato* ad essa dalla *nascita*, senza l'accidentalità di una scelta. Quindi esso ha la posizione stabile sostanziale, tra l'arbitrio soggettivo o l'accidentalità dei due estremi, e come esso (v. paragr. prec.) porta in sé un'immagine del momento del potere del sovrano, cosí divide anche, con l'altro estremo, i bisogni, che sono del resto uguali, e gli eguali diritti; e cosí diventa, a un tempo, sostegno del trono e della società" (§ 307).[202]

"Hegel," dice Marx, "ha fatto un pezzo di bravura: ha dedotto dall'idea assoluta i pari per nascita, il bene ereditario ecc., questo 'sostegno del trono e della società.'" Di qui Marx ritorna ad esaminare, con un "colpo d'occhio" generale, il problema della separazione di società civile e società politica, lungo diverse pagine che vanno spesso molto al di là della critica a Hegel, e delle quali dovremo tener conto quando si tratterà di seguire lo sviluppo di Marx dalla critica dello Stato moderno alla critica della società moderna. Qui, invece, c'interessa la determinata critica di Marx ai paragrafi hegeliani che abbiamo riportati. Dunque, dice Marx, per Hegel "l'elemento ch'è delegato dagli stati deve avere la determinazione *inversa* di quella che ha il potere governativo da parte dei principi, ché l'elemento sovrano e l'elemento degli stati sono opposti estremi. Come il principe si democratizza nel potere governativo, cosí questo elemento 'degli stati' deve *monarchizzarsi* nella sua delegazione. Ciò che Hegel vuole, dunque, è un *elemento sovrano da parte degli stati*. Come il potere governativo è un elemento di stato dalla parte del principe, cosí deve anche esserci un elemento sovrano dalla parte degli stati." Ma — prosegue — ad esaminare piú da vicino questa funzione mediatrice del-

lo stato sostanziale, abbiamo anzitutto che "la 'sussistenza della proprietà fondiaria' e una 'volontà che si fonda sopra di sé' [par. 305] sono due cose diverse. Ci sarebbe da parlare, piuttosto, di una volontà che *si basa* su 'beni fondiari.' E bisognerebbe piuttosto parlare di una volontà riposante sul 'sentimento dello Stato' e non *su sé stessa* ma *sul tutto*. Al posto del 'sentimento,' del 'possesso dello spirito pubblico' si presenta il 'possesso *fondiario*.' Inoltre per ciò che concerne la '*vita familiare*' come base, sembra che la moralità 'sociale' della società civile sia piú alta che questa 'eticità naturale.' Di piú, la 'vita familiare' è l'"*eticità naturale*' *degli altri stati*, ossia dello stato cittadino della società civile, altrettanto che dello stato terriero. Ma che la 'vita familiare' sia nello stato agricolo non soltanto il principio della famiglia, bensí anche della sua esistenza sociale in genere, ciò sembra piuttosto renderlo inidoneo al piú alto compito politico, in quanto tale stato applicherà delle leggi patriarcali in una sfera non patriarcale, e farà valere il figlio o il padre, il padrone o il servo, là dove si tratta dello Stato *politico*, della *qualità di cittadino dello Stato*." Insomma "Hegel vuole il sistema medievale degli stati, ma nel senso moderno del potere legislativo, e vuole il moderno potere legislativo, ma nel corpo del sistema medievale degli stati: è del peggiore sincretismo."

A proposito, poi, del paragrafo 306, e cioè dell'"indipendenza" della fortuna dello stato sostanziale dal tesoro dello Stato, dall'incertezza dell'industria ecc. e dal favore della folla e del governo, e del fatto che questo stato è "protetto" anche "contro il proprio arbitrio" perché non può disporre dei beni lasciandoli in eredità a tutti i figli "secondo l'uguaglianza dell'amore," ma è vincolato dalla legge del maggiorasco, Marx commenta: "la costituzione politica al suo apice è, dunque, la *costituzione della proprietà privata*. Il piú alto *sentimento politico* è il *sentimento della proprietà privata*. Il *maggiorasco* è meramente la manifestazione *esterna* dell'*interna* natura della *proprietà* fondiaria. In quanto quest'ultima è *inalienabile*, le sono recisi i nervi sociali e il suo *isolamento dalla società civile* è assicurato. In quanto essa non è tramandata secondo l'"eguaglianza dell'amore per i figli' è distaccata, indipendente, persino dalla società minore, dalla società naturale della *famiglia*, dalla sua volontà e dalle sue leggi; e conserva dunque la natura *arcigna* della *proprietà privata* anche davanti al trapasso

in *fortuna familiare.*" Noteremo al riguardo come il rilievo di Marx sia esattissimo anche in sede filologica: data la presupposizione della proprietà a *tutto* lo svolgimento dello spirito oggettivo, non è un caso che anch'essa, nella sua forma piú astratta, "indipendente" dal "sentimento," come dal rapporto familiare e da qualunque rapporto umano concreto, debba ripresentarsi qui, all'"apice" dello Stato: "apice," perché lo stato sostanziale, nella sua funzione "mediatrice" partecipa del potere sovrano, che è l'unico elemento che esso abbia ancora sopra di sé.

Ed al riguardo, e quanto alla deduzione del maggiorasco, alla quale Hegel, per un "sostanziale motivo politico" si è deciso, Marx osserva ancora: "c'è in Hegel una certa decenza, il *ritegno dell'intelligenza.* Egli non vuol giustificare e costruire il maggiorasco in sé e per sé, lo vuole soltanto in rapporto ad altro [...] non come fine, ma come *mezzo* per un fine. In verità il maggiorasco è una conseguenza dell'*esatta* proprietà fondiaria, è la proprietà privata pietrificata, la proprietà privata (*quand même*) nella piú alta autonomia e acuità del suo sviluppo. E ciò che Hegel presenta come il fine, la determinante, la prima causa del maggiorasco, è piuttosto un effetto del medesimo, una conseguenza, la possanza dell'*astratta proprietà privata* sullo *Stato politico*, mentre Hegel rappresenta il maggiorasco come la *possanza dello Stato politico sulla proprietà privata.* Egli fa della causa l'effetto, e dell'effetto la causa, del determinante il determinato e del determinato il determinante." Ma allora "quale potere esercita lo Stato politico sulla proprietà privata nel maggiorasco? Che *isola* questa dalla famiglia e dalla società, e la porta alla sua *astratta indipendenza.* Qual è dunque il potere dello Stato politico sulla proprietà privata? Il *potere proprio della proprietà privata*, la sua essenza fatta esistenza. Che cosa resta allo Stato politico, in opposizione a quest'essenza? L'*illusione* di esser determinante là dove è determinato. Esso spezza, è vero, la *volontà della famiglia e della società*, ma *soltanto per conferire esistenza alla volontà della proprietà privata ch'è senza famiglia e senza società*, e riconoscere quest'esistenza come l'esistenza suprema dello Stato politico, come l'esistenza *etica* suprema." Quest'ultima annotazione di Marx ha un valore veramente decisivo in funzione di tutto lo sviluppo della filosofia hegeliana del diritto e della politica, e non soltanto dei testi ai quali essa si riferisce. Noi sappiamo, infatti, che tutto il pensiero politico

di Hegel si è affaticato intorno al compito di "render lo Stato signore dell'economia," secondo l'espressione che Hoffmeister usa fin nei riguardi del commento a Steuart, di far sí che l'intero "domi la belva selvaggia" della vita economica riconoscendole un diritto "subordinato," e di conferire alla "necessità" il dominio sulla "accidentalità." Ebbene, la deduzione del maggiorasco svela il destino ed il risultato reale della pretesa hegeliana: l'economia, nella sua forma piú "astratta," è divenuta l'essenza dello Stato, al quale non resta che l'"*illusione*" di "esser determinante là dove è determinato," l'"illusione" della propria signoria.

Marx stesso non manca di compiere il riferimento di questo risultato alle premesse, rileggendo i paragrafi sull'"alienazione" e sul "passaggio al *Contratto*" (paragrafi 65, 66 e 71): "Nel maggiorasco la proprietà fondiaria," egli dice, "l'esatta proprietà privata, diventa perciò un bene *inalienabile*, dunque una *determinazione sostanziale*, che costituiscono la 'persona piú propria, l'essenza generale dell'autocoscienza' dello stato dei signori di maggiorasco, la loro 'personalità in genere,' e 'libertà generale del volere' e 'eticità' e 'religione.' È, dunque, anche logico che, dove è *inalienabile* la proprietà privata, il possesso fondiario, siano alienabili, per contro, la 'generale libertà del volere' (cui appartiene anche la libera disposizione di una cosa esterna, qual è la proprietà fondiaria) e la *eticità* (cui appartiene l'*amore* in quanto reale spirito manifestantesi anche come reale legge della famiglia). L'*'inalienabilità' della proprietà privata* è in uno l'*'alienabilità' della generale libertà del volere e della eticità*. La proprietà qui non è piú 'in quanto io ponga in essa la mia volontà,' bensí la mia volontà è 'in quanto posta nella proprietà.' La mia volontà qui non possiede, bensí è posseduta. L'uzzolo (*Kitzel*) *romantico* del regime di maggiorasco è precisamente che la proprietà privata, dunque l'arbitrio privato, vi appaia nella sua piú astratta figura; che la volontà rozza, *assolutamente limitata,* immorale, vi appaia come la piú alta sintesi dello Stato politico, come la suprema spogliazione dell'arbitrio, come la piú dura e la piú disinteressata lotta con la *debolezza umana*, giacché l'*umanizzazione* della proprietà privata appare qui come una debolezza. Il *maggiorasco* è la *proprietà privata* divenuta *religione* di sé stessa, la proprietà privata assorbita in sé stessa, *incantata* della sua autonomia e sovranità."

E poco piú oltre, sempre riferendosi alla sostanza delle premesse: "Qual è, dunque, la presunta qualità specifica del maggiorasco? E in che può consistere, insomma, la qualità *morale* di una fortuna *inalienabile*? Nell'*incorruttibilità*. L'*incorruttibilità* appare come *la piú alta* virtú politica, un'astratta virtú. Inoltre, l'incorruttibilità è, nello Stato costruito da Hegel, qualcosa di cosí a parte da dover essere costruita come un potere politico *particolare*, e perciò dimostra precisamente che essa non è lo spirito dello Stato politico, non ne è la regola, bensí l'*eccezione*, e come tale eccezione è costruita. Per preservarli dalla corruttibilità, si corrompono con la proprietà indipendente i signori di maggiorasco." Di fronte alla proprietà privata tutte le determinazioni precedenti son divenute *alienabili*, e la stessa qualità morale è stata resa oggetto di *contratto*.

Ma la deduzione dello stato nobiliare-fondiario ripete, nel paragrafo 307, puntualmente, quella della monarchia ereditaria, e l'elemento "comune" di questo stato col potere monarchico, onde esso è costituito a "mediatore" fra questo e la società civile, è l'"individualità immediata," la naturalità della *nascita*. Anche la critica di Marx non può, quindi, non riprendere gli accenti della critica della monarchia ereditaria: "Qui, dunque, la *partecipazione al potere legislativo* è un diritto *innato* dell'uomo. Qui abbiamo dei *legislatori nati*, la *generata mediazione dello Stato politico seco stesso*. Si sono molto scherniti, specie da parte dei signori di maggiorasco, i *diritti innati dell'uomo* [perché proposti dalla classe borghese a difesa della propria espansione economica contro i privilegi feudali ed assolutistici: che poi essi diritti si mutino a loro volta in *privilegi* contro la classe proletaria, è, in parte, altra questione].[203] Ma non è piú comico che sia devoluto a una particolare razza umana il diritto alla piú alta dignità del potere legislativo? Niente di piú ridicolo che il contrapporre, da parte di Hegel, la designazione per nascita del legislatore, del rappresentante del cittadino dello Stato, alla 'designazione [dello stesso] secondo l'accidentalità d'una elezione.' Come se l'*elezione*, il prodotto cosciente della fiducia del cittadino, non stesse in un rapporto ben altrimenti necessario col fine politico che non l'accidente fisico della nascita. Ovunque Hegel cade dal suo spiritualismo politico nel piú crasso *materialismo*. All'apice dello Stato politico è ovunque la nascita che fa di determinati individui le incarnazioni dei piú alti compiti

dello Stato. Le supreme funzioni statali coincidono con l'individuo, per nascita; cosí come la situazione dell'animale, il suo carattere e il suo modo di vivere ecc., gli sono immediatamente congeniti. Lo Stato, nelle sue piú alte funzioni, assume una realtà *animale*. La natura si vendica su Hegel del disprezzo dimostratole. Se la materia non deve esser piú niente per sé stessa di fronte all'umana volontà, l'umana volontà non conserva piú niente per sé all'infuori della materia."

In conclusione: "Hegel qualifica il diritto privato come il *diritto della personalità astratta* o come il *diritto astratto*. E, in verità, bisogna che esso sia spiegato come l'*astrazione* del diritto e però come il *diritto illusorio della personalità astratta*, cosí come la moralità spiegata da Hegel è l'*esistenza illusoria della soggettività astratta*. Hegel spiega il diritto privato e la moralità come astrazioni di tale genere, e presso di lui non ne consegue già che lo Stato, l'eticità che ha quelli come suoi presupposti, non possa esser altro che la *società* (la vita sociale) di tali illusioni, bensí se ne conclude all'inverso che quelli sono momenti subalterni di questa vita etica. Ma che altro è il diritto privato se non il diritto, e la moralità che altro è se non la morale, di questi soggetti dello Stato? O meglio, la persona del diritto privato e il soggetto della moralità sono la *persona* e il *soggetto* dello Stato. Si è molto combattuto Hegel a proposito del suo sviluppo della morale. Ma egli non ha fatto altro che sviluppare la morale dello Stato moderno e del moderno diritto privato. Si è voluto separare maggiormente la morale dallo Stato, emanciparla maggiormente. Che cosa si è con ciò provato? Che la separazione dello Stato attuale dalla morale è morale: che la morale è impolitica e lo Stato è immorale. È piuttosto, un grande merito di Hegel, sebbene inconsapevole sotto un certo aspetto (sotto l'aspetto per cui Hegel spaccia per idea reale dell'eticità lo Stato che ha come suo presupposto una cosiffatta morale), l'aver messo la moderna morale al suo vero posto."[204]

Questo testo di Marx riguarda direttamente, come si vede, un giudizio conclusivo sulla filosofia hegeliana del diritto e dello Stato, e si collega anche con il precedente accenno ai "diritti naturali." Il problema è questo: qual è veramente, in concreto ed in complesso, l'ideologia politica e la realtà politico-sociale che la filosofia hegeliana vuol sanzionare? È Hegel un filosofo dell'assolutismo, del restaurazionismo, oppure un filosofo della classe borghese? Ci

sono elementi per scegliere sia la prima che la seconda soluzione: a favore della prima, la deduzione della monarchia ereditaria e della nobiltà di maggiorasco, tutta la critica antilluministica e tutte le dichiarazioni antiliberali; a favore della seconda, la critica contro Hugo e Haller. Quanto alle dichiarazioni esplicite, sembrerebbe che gli argomenti a favore della seconda tesi dovessero esser molto piú deboli. Eppure Marx non si lascia ingannare dalle apparenze. Hegel chiama "astratti" il "diritto" e la "moralità," che sono certamente il terreno su cui sorge appunto l'edificio dell'ideologia borghese; ma egli non *supera* queste "astrazioni" dimostrando che "lo Stato che ha quelli per suoi presupposti, non possa essere altro che la società di tali illusioni": egli fa di quelle "astrazioni" dei "momenti subalterni della vita etica": come si vede, Marx non tratta qui un aspetto marginale della filosofia politica e giuridica di Hegel, ma il centro di essa. Ora, immediatamente l'osservazione di Marx vale soltanto ad escludere che Hegel abbia compiuto una appropriata critica dell'ideologia statuale borghese-moderna, cioè la "terza ipotesi" che, dopo la deduzione dei pari per nascita, non era nemmeno il caso di formulare, di uno Hegel addirittura "rivoluzionario" (e del resto quelli che la propongono hanno, in genere, il buon senso di metter da parte, anzitutto, la *Filosofia del diritto*).[205] Ma subito dopo Marx rovescia l'interesse stesso della sua osservazione, guarda, cioè, l'altra faccia della questione, e vi legge che se Hegel ha riaccolto il diritto e la moralità nella piú alta sfera dello Stato, egli ha sostanzialmente sanzionato la "morale dello Stato moderno," la sua separazione di morale e politica, di società e politica. Hegel ha dunque "messo la morale moderna" (borghese) al suo "vero posto," considerandola astratta, ma ha costruito, come "idea reale," ossia come Stato perfetto, quello che "ha come suo presupposto una cosiffatta morale." Quindi, egli è, in definitiva, un ideologo della classe borghese. Ciò si collega, dicevamo, anche con l'osservazione precedente riguardo ai "diritti naturali." Marx trova che certamente la contrapposizione della designazione per nascita del legislatore alla sua scelta elettiva è molto piú "comica" dei diritti naturali sprezzati dai sostenitori dello Stato nobiliare e feudalistico: quella contrapposizione appartiene allo Hegel apparentemente antiborghese, e piú reazionario; ma se noi ricordiamo, da un lato, come anche i "diritti naturali" affermati in un primo momento dalla classe borghese rivoluziona-

ria contro i diritti acquisiti, divini ecc. del principe e dei nobili, come diritti universali di ogni essere umano, si convertono nei diritti del borghese, primo fra tutti quello di proprietà, e pertanto essi stessi in *privilegi* di classe, e d'altra parte, che Hegel non soltanto ha rifiutato il diritto divino del principe, la teoria di Haller ecc., ma ha fondato lo stesso diritto, concretamente antiborghese, della nobiltà di maggiorasco, *proprio sul principio borghese della proprietà privata*, ne risulterà che, in definitiva, anche le espressioni piú reazionarie della *Filosofia del diritto* non valicano, storicamente, il limite inferiore dell'ideologia borghese, pur presentandola nella sua forma piú retriva, spesso contaminata da elementi preborghesi come il maggiorasco e le corporazioni. Onde, alla fine, si rivelerà proprio necessario distinguere all'interno della stessa concezione e della stessa storia della borghesia, il momento democratico-rivoluzionario, che è quello che Hegel, come sappiamo, di regola rifiuta, ed il momento statico, conservatore, della difesa dei privilegi di classe, che Hegel, in sostanza, accetta. Solo che, riguardo a quest'ultimo momento, bisognerà poi anche operare le debite distinzioni storiche fra una condizione di incompleto sviluppo della borghesia, ed una condizione di sviluppo ormai raggiunto, e fra gli atteggiamenti ideologici che a queste condizioni reali corrispondono, onde ad es., la difesa degli interessi d'una borghesia industriale sviluppata non è precisamente la stessa cosa, e non si riflette nelle stesse posizioni ideologiche, della difesa di privilegi conquistati a mezza strada da una classe borghese preindustriale, ancora quasi artigiana e certamente ancora mercantile com'è quella dell'"arretrata Germania"; mentre è ovvio come sia proprio quest'ultima la condizione reale riflessa da Hegel, che pensa ancora alle corporazioni ed al maggiorasco.

Ma la posizione di Hegel nei riguardi dello "Stato moderno," ed il suo essere il filosofo di quest'ultimo e non dello Stato feudale, emergeranno piú chiaramente dalle ultime battute della critica di Marx a proposito del problema della rappresentanza degli stati, al quale dobbiamo ora passare. Si tratta dei paragrafi 308-312 dell'opera hegeliana, gli ultimi commentati da Marx, le cui annotazioni sono particolarmente diffuse a proposito del paragrafo 308 e *Annotazione*, che riportiamo. "Nell'altra parte dell'elemento degli stati," dice Hegel, "rientra il lato *instabile* della *società civile*, che esteriormente per la moltitudine dei suoi membri, ma sostan-

zialmente per la natura della sua destinazione e occupazione, può manifestarsi soltanto mediante *deputati*. In quanto costoro son deputati dalla società civile, è facile capire immediatamente che questa fa ciò *in quanto essa è quello che è*; quindi non in quanto risolta atomisticamente nei singoli e adunantesi per un atto isolato e temporaneo, in un momento, senz'altro comportamento, ma in quanto organizzata nelle sue associazioni, comunità e corporazioni senz'altro costituite, che in questo modo acquistano una connessione politica. Nel suo diritto a tale delegazione, convocata dal potere del sovrano, come nel diritto del primo stato alla manifestazione (paragrafo 307), l'esistenza degli stati e la loro riunione trovano una garanzia costituita, peculiare."

Dopo lo stato "generale" e quello "sostanziale" è ora la volta dello stato "industriale" di entrare nel "potere legislativo," e per esso nella organicità dello Stato. Ma poiché gli altri due stati che partecipano direttamente al potere legislativo hanno il loro reclutamento l'uno nella scelta del sovrano e l'altro nella mera nascita, e poiché, invece, soltanto quest'ultimo, data "la moltitudine dei suoi membri" partecipa al potere legislativo non direttamente, come gli altri due, ma per mezzo di deputati, soltanto per esso si presenta il problema della *elezione* dei deputati stessi. Questa elezione, però, anzitutto non potrà partire dai singoli nei quali la società civile "atomisticamente" si risolvesse, ma dalla sua e loro organizzazione nelle "comunità o corporazioni" che sí sono "senz'altro costituite." Su questo punto Hegel insiste nell'*Annotazione*: "Che *tutti* singolarmente debbano prender parte alla discussione e risoluzione degli affari generali dello Stato, perché questi tutti sono membri dello Stato e gli affari dello Stato sono gli affari di *tutti*, nei quali essi hanno *diritto* di essere col loro sapere e volere; questa concezione, che vorrebbe porre l'elemento *democratico*, *senza alcuna forma razionale*, nell'organismo dello Stato, ch'è tale solo per mezzo di siffatta forma, si presenta ovvia perché si ferma all'*astratta* determinazione dell'esser membro dello Stato, e perché il pensiero superficiale si attiene a delle astrazioni," mentre la considerazione razionale, che è concreta, s'incontra col vero "senso pratico," che anch'esso non è che "senso razionale"; lo Stato concreto è "la *totalità organizzata nelle sue cerchie particolari*," e l'individuo può "venire in considerazione nello Stato" solo in quanto è membro di uno stato, come persona privata che è però coscien-

za e volontà dell'universale, "riempita" dalla particolarità, cioè come "genere prossimo."[206]

Al paragrafo, Marx commenta: "Troviamo qui una *nuova* opposizione della società civile e degli stati: una parte *mobile*, e dunque anche una *immobile* dei medesimi (quella della proprietà fondiaria). [...] Questa seconda opposizione è che i *signori di maggiorasco*, la prima parte, testé sviluppata, dell'elemento di stato, sono come tali legislatori; che il potere legislativo è un attributo della loro empirica persona ed essi non sono *deputati*, ma sono *loro stessi*; mentre presso l'altro stato hanno luogo *elezione* e *deputazione*." "Hegel crede che, in quanto la società fa delle deleghe nelle sue corporazioni ecc., queste associazioni tuttavia costituite acquistino in tal modo una 'connessione politica.' Ma o esse ricevono un significato che *non* è il loro, o la connessione loro propria *è* come tale quella politica e non *'riceve'* soltanto un colore politico [...] ma la 'politica' riceve da essa la connessione propria. Hegel, per il fatto che designa soltanto questa parte dell'elemento di stato come quello dei 'deputati,' caratterizza, senza volerlo, l'essenza di ambo le camere (là dove esse hanno realmente fra loro il rapporto da lui indicato). Camera dei deputati e camera dei pari (o comunque si chiamino) non sono qui esistenze diverse di un medesimo principio, bensí sono attinenti a *due* essenzialmente *diversi principi* e condizioni sociali. La camera dei deputati è qui la *costituzione politica* della società civile, in senso moderno; la camera dei pari lo è in un senso di casta. Camera dei pari e camera dei deputati stanno qui di fronte come rappresentanza meramente di *stato* e rappresentanza *politica* della società civile. L'una è l'*esistente* principio di stato della società civile, l'altra è la realizzazione della sua *astratta* esistenza *politica*. S'intende da sé, quindi, che quest'ultima non può *esistere* di nuovo come rappresentanza di stati, corporazioni ecc., ché essa non rappresenta precisamente l'esistenza di stato, ma l'esistenza politica della società civile. E s'intende anche da sé che nella prima camera ha sede soltanto la parte di *stato* della società civile, la proprietà fondiaria sovrana, la nobiltà ereditaria; ché quest'ultima non è uno stato fra altri stati, ma il principio di stato della società civile, in quanto reale principio sociale, e quindi politico, esiste *ormai soltanto* in essa. È *lo* stato. La società civile ha allora nella *camera di casta* la rappresentante della sua esistenza medievale, e nella camera dei deputati la rappresen-

tante della sua esistenza *politica* (moderna). Qui il progresso sul medioevo consiste soltanto in questo: che la *politica di casta* è abbassata a un'esistenza politica particolare accanto alla politica del *cittadino dello Stato*."

Ci troviamo, come si vede, già di fronte a sviluppi che vanno oltre la critica a Hegel, e che proseguono nelle pagine seguenti, come, in parte, vedremo ancora. Quanto a Hegel, egli "si riduce ovunque a rappresentare lo 'Stato politico' non come la realtà piú alta, in sé e per sé consistente, dell'esistenza sociale, ma a dargli una realtà precaria, *dipendente in rapporto ad altro*: a rappresentarlo non come l'esistenza verace delle altre sfere, ma a fargli trovare, piuttosto, la *sua vera esistenza* nelle altre sfere. Esso abbisogna ovunque della garanzia delle sfere che si trova dinanzi. Non è il potere realizzato: è l'impotenza *sostenuta*; non è il potere su questi sostegni, bensí il potere dei sostegni: il sostegno è il potere."

Ma, come dicevamo, gli sviluppi piú perspicui si trovano nel commento all'*Annotazione*, che affrontava il problema della elezione dei deputati per escludere il suffragio universale, "elemento democratico senza alcuna forma razionale." In attesa di ritornare su questi testi in sede di studio del pensiero di Marx, basterà che ne riportiamo un saggio: "in uno Stato realmente razionale si dovrebbe rispondere [all'inizio dell'*Annotazione* hegeliana]: 'non *devono tutti singolarmente* prender parte alla discussione e risoluzione degli affari generali dello Stato,' ché i 'singoli' partecipano in quanto 'tutti,' cioè nella società e come membri di questa, alla discussione e risoluzione degli *affari generali*: non tutti in quanto individui, ma gli individui in quanto tutti." E finalmente, poco piú oltre: "o c'è separazione di Stato politico e società civile, e allora non possono partecipare *tutti singolarmente* al potere legislativo: lo Stato politico è un'esistenza *separata* dalla società civile. Da un lato, la società civile rinuncerebbe a sé, se tutti fossero legislatori, e d'altro lato lo Stato politico, che le sta di fronte, può sopportarla soltanto in una forma che sia commisurata alla propria *norma*. Ossia la partecipazione della società civile allo Stato politico mediante *deputati* è precisamente l'*espressione* della loro separazione e della loro unità solo dualistica."

"O viceversa: la società civile è società politica *reale*. E allora è un nonsenso porre un'istanza che consegue unicamente dalla con-

cezione dello Stato politico come esistenza separata dalla società civile, un'istanza che scaturisce soltanto dalla rappresentazione *teologica* dello Stato politico. Nel caso presente scompare totalmente il significato del potere *legislativo* come potere *rappresentativo*. Il potere legislativo è qui rappresentativo nel senso in cui *ogni* funzione è rappresentativa: come, ad esempio, il calzolaio è mio rappresentante in quanto soddisfa un bisogno sociale; come ogni determinata attività sociale, in quanto attività generica (*Gattungstätigkeit*), rappresenta semplicemente il genere, cioè una determinazione della mia propria essenza; come ogni uomo è il rappresentante dell'altro uomo. È qui rappresentante non per un altro, che egli rappresenta, ma per ciò che egli *è* e *fa*." Marx si trova già sulla strada che lo condurrà a denunciare la separazione di vita politica e vita sociale, e di emancipazione politica ed emancipazione sociale nella *Questione ebraica*: la critica dello *Stato* moderno, sollecitata dalle aporie della sua *fedele* descrizione nella *Filosofia del diritto* (il paradossale merito di Hegel) condurrà allora Marx alla critica della *società* moderna, e quindi alla concezione materialistica della storia, formulata nella prima parte dell'*Ideologia tedesca*.

E veniamo agli ultimi tre paragrafi hegeliani commentati da Marx (309, 310 e 311) e agli altri due che Marx soltanto riporta, notando di averne, in fondo, già discusso in precedenza (312 e 313). Hegel dice anzitutto (paragrafo 309) che poiché la deputazione avviene per la discussione degli "affari generali," vengono designati allo scopo individui "che s'intendono di questi affari meglio dei mandanti" e che "fan valere non l'interesse particolare di una comunità, di una corporazione, contro l'interesse universale, ma bensí essenzialmente questo." I deputati non sono, quindi, soltanto "mandatari-commessi" o "apportatori di istruzioni," tanto meno in quanto l'assemblea è adunanza viva dove ci si persuade e si discute in comune. Marx osserva: "Hegel ha costruito dapprima i rappresentanti come rappresentanti delle corporazioni ecc., per poi attribuir loro l'altra determinazione politica: che essi non hanno da far valere l'*interesse particolare* delle corporazioni ecc. Egli sopprime con ciò quella sua prima determinazione, giacché li separa del tutto, nella loro *essenziale* determinazione di rappresentanti, dall'*esistenza corporativa*. Cosí egli separa anche la corporazione da sé stessa come suo proprio reale contenuto, ché essa deve

scegliere [i rappresentanti] non dal *suo punto di vista*, bensí dal *punto di vista dello Stato*; cioè essa deve scegliere nella sua *inesistenza* di corporazione." Che poi i deputati s'intendano meglio degli affari generali, ciò si potrebbe concludere solo "se i mandanti avessero la scelta di discutere e decidere *essi stessi* gli affari generali, *o* di delegare determinati individui per l'esecuzione di essi; cioè se, precisamente, la *deputazione*, la *rappresentanza*, non appartenesse essenzialmente al carattere del *potere legislativo* della società civile," come è nello Stato costruito da Hegel. Questi, dice Marx, dà la vera ragione solo alla fine, e cioè che gli affari generali si discutono in assemblea, e solo questa "è la *reale esistenza politica e volontà* della società civile. La separazione dello Stato politico dalla società civile si manifesta come separazione dei delegati dai loro mandanti," onde i deputati "devono esser *delegati* e *non* lo sono," e son commessi come rappresentanti degli affari generali, mentre rappresentano realmente affari particolari.

Nel paragrafo 310 Hegel si occupa della *garanzia* che tali deputati possono offrire, all'attuazione della loro missione, e che consiste "nella disposizione d'animo (*Gesinnung*), attitudine e conoscenza degli ordinameni e degli interessi dello Stato e della società civile, acquistate con l'*effettiva* gestione degli affari negli *uffici delle magistrature* o *dello Stato*, e convalidate *dal fatto*; e nel *senso dell'autorità* e nel *senso dello Stato*, cosí educato e sperimentato." Marx, com'è naturale, non perde l'occasione di annotare che "a Hegel non spiacerebbe di fare della seconda camera la camera dei funzionari statali *pensionati*. Egli non esige soltanto 'il senso dello Stato,' bensí anche il senso dell'"autorità,' il senso burocratico. [capov.] Ciò ch'egli realmente esige qui è che il potere *legislativo* dev'essere il *reale* potere *governativo*. Egli si esprime in modo per cui reclama la burocrazia *due volte*: una volta come rappresentanza del principe, e un'altra come rappresentanza del popolo."

Nell'*Annotazione* al paragrafo Hegel aggiunge che se l'"opinione soggettiva" trova offensivo esigere garanzie nei riguardi del "cosiddetto popolo," "lo Stato ha a sua determinazione l'oggettivo, e non un'opinione soggettiva e la fiducia in sé di questa. Gli individui posson essere, per lo Stato, solo ciò ch'è in essi oggettivamente riconoscibile e sperimentato," e lo Stato deve tener conto di questo fatto, cioè deve guardarsene, perché l'elemento de-

gli stati ha la sua radice volta agli interessi particolari ecc. Marx nota allora che la garanzia per gli elettori è diventata garanzia *contro* di loro: manca solo che lo Stato chieda che gli stati debbano passare un esame davanti all'onorevole governo. "Hegel rasenta qui la servilità. Lo si vede contagiato nelle midolla dalla miserevole mutria del mondo burocratico *prussiano*, che, nel suo limitato spirito d'ufficio, guarda dall'alto la 'fiducia in sé' dell'opinione 'soggettiva' del popolo. Lo 'Stato' è qui per Hegel sempre identico al 'governo.'" È vero che in uno Stato non bastano l'opinione soggettiva e la fiducia. "Ma nello Stato costruito da Hegel il sentimento *politico* della società civile è una mera *opinione* precisamente perché l'esistenza politica di essa società è un'*astrazione* dalla sua esistenza reale; precisamente perché l'insieme dello Stato non è l'*oggettivazione del sentimento politico*. Se Hegel voleva esser conseguente, doveva piuttosto far di tutto per costruire l'elemento di stato secondo la sua *determinazione essenziale*, come l'*esser per sé* dell'affare generale nei pensieri ecc. della *moltitudine*, dunque proprio del tutto indipendente dagli altri presupposti dello Stato politico." E del resto, se è veduta "plebea" supporre sempre la cattiva volontà nel governo, non lo sarà altrettanto supporla nel popolo? E se lo Stato e il governo devono sempre chiedere garanzie in loro favore non sarà altrettanto necessario che essi le diano?

Finalmente, il paragrafo 311 dice che i deputati, in quanto provengono dalla società civile, devono esser edotti dei suoi bisogni speciali. Ma poiché essi emanano dalle corporazioni, la deputazione soddisfa questo punto di vista in quanto "il semplice modo del suo procedimento non è turbato da astrazioni e dalle rappresentazioni atomistiche"; quindi, in questo senso l'elezione o è "qualcosa di superfluo," oppure "si riduce a un debole gioco dell'opinione e dell'arbitrio." Marx nota un seguito di contraddizioni fra questo e i paragrafi precedenti: che i deputati rappresentino alternativamente l'interesse generale e quello delle corporazioni; che la loro opera sia fondata sulla fiducia, e poi questa divenga superflua insieme alle elezioni. Seguono, riportati, l'*Annotazione* a questo paragrafo ed il testo dei paragrafi 312 e 313, che Marx dice di aver "sbrigato precedentemente." Il paragrafo 312 è commentato con un "Ahimè!,"[307] col quale s'interrompe l'opera.

I motivi che essa ci ha offerto sono tanti e cosí essenziali che

non sopportano riduzioni o riassunti. Questa stessa circostanza rende necessario avvertire che, per quanto i fondamenti generali della critica (la denuncia dell'apriorismo ipostatizzante cui è interpolata la realtà esistente non mediata, e il conseguente scambio di empiria in speculazione e viceversa) siano un'acquisizione definitiva in materia di critica della filosofia hegeliana in generale, e del diritto in specie, pure essi non esauriscono affatto l'interesse e l'importanza della critica di Marx, che vive soprattutto delle sue acquisizioni determinate, che verificano i fondamenti di essa. La *Critica del diritto statuale hegeliano* va, insomma, molto oltre la sua formula generale, la quale ultima non sarebbe certamente bastata a spingere Marx sulla strada della critica dello Stato moderno, che conduce alla critica della società moderna. Queste acquisizioni determinate dovranno, quindi, esser presenti alla nostra considerazione anche quando si tratterà di seguire questo cammino di Marx, ed anche per quei punti che, evidentemente, non potremo ripetere. In questa sede, però, c'interessa Hegel, ed il fatto che il giudizio dato da Marx sulla parte piú importante della sua opera maggiore coinvolga tutto lo sviluppo della filosofia hegeliana in generale, che, come abbiamo visto, sembra proprio destinato a sboccare in quel punto in cui esso debba esser sottomesso all'attacco di Marx, che lo ha atteso al varco decisivo. Riguarda esso soltanto il sistema e non la dialettica? Perché ciò fosse vero, oltre a dover esser vera e possibile una distinzione essenziale fra metodo e sistema della filosofia hegeliana, bisognerebbe, molto piú, che la critica di Marx salvasse quelle che sono le espressioni piú autentiche e determinate del metodo e della dialettica, e cioè *i procedimenti di mediazione*, che sono, al contrario, ciò che essa prende maggiormente di mira. Questo testo almeno, dunque, non salva affatto la dialettica hegeliana: anzi, se ha un limite, è quello di considerare la filosofia hegeliana e la dialettica in senso integralmente negativo e senza alcuna attenuante. Ma la gravità dell'impresa d'una critica a fondo della filosofia hegeliana esigeva che Marx non si lasciasse andare a riconoscimenti o ad incertezze, che certamente gli avrebbero precluso la strada verso un giudizio sui fondamenti. Il solo accenno che Hegel non è da biasimarsi perché descrive l'essenza dello Stato moderno, ma perché la spaccia per l'essenza dello Stato ideale in sé e per sé, basta, però, a porre il problema d'un giudizio storico che tenga conto anche di ciò

che, a Hegel, possa esser riconosciuto. Ma lo sviluppo di questo tema va al di là della *Critica*, e quindi dobbiamo rinviarlo a quando i determinati testi di Marx e di Hegel ci solleciteranno a compierlo.

E passiamo, infine, a considerare l'ultima parte della sezione su *La costituzione interna per sé*, che contiene le celebri dichiarazioni di Hegel sull'opinione pubblica e la libertà di stampa, che provocarono molte reazioni da parte dell'ambiente liberale. Dopo aver dedotto, nel paragrafo 312, la dualità delle camere il cui piú apprezzabile effetto è di allontanare "l'accidentalità di un accordo del momento" e soprattutto di non far trovare l'elemento degli stati "nella situazione di stare direttamente contro il governo," (paragrafo 313) e dopo aver dedotto anche l'opportunità della *pubblicità* delle discussioni delle assemblee, in quanto per essa "il momento della libertà *formale* ottiene il suo diritto," ed "il momento della conoscenza *universale*" la "sua espansione," Hegel passa appunto a considerare gli aspetti piú concreti (per lui, forse, soltanto i piú vistosi) di questa libertà soggettiva. Il primo è l'*opinione pubblica* (paragrafi 315-318) che per quella pubblicità dei dibattiti "giunge, per la prima volta, al vero *pensamento* e all'*intelligenza* della situazione e del concetto dello Stato e dei suoi affari, e, quindi, per la prima volta, a un'*attitudine di giudicare piú razionalmente sopra di esso*," e ad apprezzare "le virtú ed attitudini dello Stato e dei suoi impiegati," i talenti dei quali "conseguono, in tal pubblicità, una potente occasione di sviluppo ed una scena di piú alto onore." Se Marx ha accusato Hegel di servilismo e mentalità burocratica, non ha certamente esagerato. L'opinione pubblica, però, fuori di questo suo inquadramento governativo, resta quello che è, cioè opinione soggettiva, e quindi l'opposto del "sostanziale e del vero": una contraddizione in sé stessa, d'esser "conoscenza come *parvenza*; l'essenzialità tanto immediata, quanto è l'inessenzialità." Essa pertanto, da un lato "contiene in sé gli eterni principi sostanziali della giustizia, la vera materia e il risultato di tutta la costituzione, di tutta la legislazione e della situazione del tutto generale, nella forma di *sano intelletto umano*," e i veri bisogni e le rette tendenze della realtà; ma d'altro lato "come quest'interiorità si presenta alla coscienza e perviene alla rappresentazione in norme universali, parte per sé, parte in aiuto del raziocinio concreto sugli avvenimenti, disposizioni e rapporti dello

Stato e sui bisogni sentiti, cosí si presenta tutta l'accidentalità dell'opinare, la sua ignoranza e il suo pervertimento, la sua falsa conoscenza e il suo falso giudizio"; "poiché il male è l'interamente particolare e caratteristico nel suo contenuto, il razionale, invece, è l'universale in sé e per sé, e il *caratteristico* è ciò, in cui l'opinione si *pretende qualche cosa* (*sich etwas einbildet*)." L'opinione pubblica "merita, quindi, tanto di essere *stimata*, quanto di essere *disprezzata*; disprezzata per la sua concreta coscienza e manifestazione, stimata per il suo fondamento essenziale"; mentre però, poiché essa non ha in sé la propria misura, né l'attitudine a "sollevare in sé a sapere determinato il lato sostanziale," "l'indipendenza da essa è la prima condizione formale per qualsiasi cosa di grande e di razionale."

E veniamo alla libertà di stampa. La prima cosa che Hegel si preoccupa di stabilire è la sua *garanzia*: motivo che certamente entusiasmerà i sostenitori del suo liberalismo. Soltanto che questa garanzia, per maggior sicurezza, è affidata al governo ed alla polizia: "La libertà della partecipazione pubblica" per mezzo della stampa, "l'appagamento di quello stimolo pungente di dire e d'aver detto la propria opinione, ha la sua diretta garanzia nelle leggi giuridiche e nelle ordinanze, che, in parte, impediscono le sue intemperanze, e, in parte, le puniscono coi mezzi di polizia." Non si può dar certamente torto ai liberali tedeschi se, con Haym, videro in questo modo di procedere di Hegel un aperto e cinico insulto, di stile precisamente poliziesco. Del resto, aggiunge Hegel, la garanzia indiretta della libertà di stampa è posta nella sua "incapacità di nuocere" ove le istituzioni dello Stato siano solide ecc., e nel disprezzo che il discorso superficiale si attira. Non c'è bisogno di sottolineare lo scambio, veramente volgare, che Hegel ha qui compiuto, fra una garanzia *dalla* libertà di stampa, che è ciò di cui egli si preoccupa, ed una garanzia *della* libertà di stampa, della quale egli ha promesso di parlare. Anche questo non è nello stile d'un grande filosofo come Hegel, e siamo precisamente ritornati, anche nella forma (ché nella sostanza non ce ne eravamo allontanati quasi mai) all'atmosfera della Prefazione: ma del resto stiamo procedendo a precipizio verso il peggio, che nella *Filosofia del diritto* ci attende proprio alla fine, quindi non è il caso di versar lacrime sulla libertà di stampa misconosciuta e "garentita" dalle "punizioni di polizia." La lunga *Annotazione* non aggiunge

niente, perché c'era ben poco da aggiungere. L'ultimo paragrafo di questa sezione (320) si preoccupa di dare alla soggettività "opinante" e "raziocinante" una "vera realtà" nel suo contrario, cioè nella soggettività "in quanto identica alla volontà sostanziale, che costituisce il concetto del potere sovrano, e che, in quanto *idealità* della totalità, non è ancora giunta nelle cose dette sin qui, al suo diritto ed alla sua esistenza."[208] Piú che l'apoteosi del conformismo è da notare il rinvio alla sezione seguente, alla quale anche noi siamo ormai interessati a passare.

9. *La sovranità all'esterno e il diritto statuale esterno*

La conclusione della *Filosofia del diritto* nelle sue ultime tre sezioni, la *Sovranità all'esterno,* il *Diritto statuale esterno* e la *Storia* è stata considerata dagli interpreti non conservatori di Hegel come la parte piú duramente reazionaria dell'opera, e della filosofia hegeliana in generale. Quest'apprezzamento non è certamente ingiusto, ma è incompleto ove esso si limiti a registrare una specie d'involuzione di passaggio, o finale, del pensiero di Hegel, non precisamente e necessariamente conseguente a tutto il suo precedente svolgimento. Il nostro parere è invece che la filosofia della guerra contenuta in questi paragrafi sia perfettamente conseguente sia alla formulazione hegeliana del principio dialettico, e sia al generale carattere onde tutta la filosofia di Hegel è la filosofia della comprensione, e quindi dell'accettazione del mondo; in sintesi, anzi, che essa sia conseguente precisamente a quest'ultima, nel senso che in essa non è possibile separazione di forma e contenuto, di metodo e sistema: conseguente alla dialettica in quanto dialettica dell'accettazione del mondo, conseguente al sistema in quanto esso non è che l'esecuzione della dialettica entro le sfere determinate di contenuto che la forma dà a sé stessa.

Le guerre, nella storia, ci son sempre state, e Hegel deve giustificarle speculativamente; gli Stati, preborghesi e borghesi, son sempre esistiti, come hanno detto Marx, nella *Critica del programma di Gotha* e Lenin in *Stato e rivoluzione*, come "sistemi di violenza," il che, nel rapporto esterno, significa sistemi di guerra e Hegel deve render "razionale" questa loro "realtà": ancora

una volta, Hegel ha descritto ed espresso l'autocoscienza dello Stato borghese (il quale è esso a dare, piú che gli Stati preborghesi, alla guerra le ragioni "ideali" o, in fondo, "speculative" che Hegel le riconosce) di essere, nel rapporto esterno, lo Stato della guerra: e coerentemente egli "riconosce," *accetta* e sanziona la "realtà" di questa autocoscienza che il mondo borghese ha di sé stesso. Che poi quest'autocoscienza sia giusta, e che la *descrizione* di essa da parte di Hegel giunga fino ad *interpretare esattamente* la *natura* dello Stato borghese, a cogliere le vere ragioni strutturali che son dietro l'autorappresentazione che il mondo borghese ha di sé stesso, è certamente altra questione: i termini di questo problema sono, da un lato, ciò che attiene alle *ragioni* (ideali o materiali) della vita dello Stato borghese, e dall'altro, ciò che riguarda il carattere eterno, "razionale" oppure transitorio, storico, modificabile, di esso. Quanto al primo punto, come sappiamo, Hegel accentua con la massima forza il carattere "ideale" dello Stato: che le guerre, ad es., siano provocate da motivi molto empirici e materiali, di interessi della classe dominante, che è poi, nel mondo moderno, proprio quella classe "dell'industria" la cui attività egli confinava nelle corporazioni d'arti e mestieri, questo, Hegel, in parte non lo vede affatto, e in parte, per quanto riguarda i moventi d'interesse in generale e non d'interesse di classe, crede che spetti soltanto al lato "apparente," fenomenico della questione. Lo Stato è destinato, nel suo rapporto esterno, alla guerra, perché lo spirito oggettivo deve diventare "esclusivo" ed incontrare la negatività: non c'è poi troppo da chiedersi se egli abbia conformato lo Stato secondo il modello dello spirito oggettivo, oppure lo spirito oggettivo secondo il modello dello Stato borghese della violenza e della guerra, perché la seconda eventualità ci si è dimostrata vera in tutta la filosofia hegeliana e ci si dimostra ora piú vera che mai: strano a dirsi, direbbe Marx, tutta la costruzione ideale di Hegel è identica a ciò che avviene nella realtà empirica di quello Stato di cui egli copia la figura.

Quanto al secondo punto, se gli economisti classici ritenevano i rapporti borghesi come leggi eterne della produzione e dell'economia, e se i politici borghesi ritengono la struttura del loro Stato una espressione invalicabile ed incontravvenibile delle leggi che regolano i rapporti umani, Hegel fa qualcosa di piú, perché pretende di conferire, alla staticità di queste leggi eterne, anche

il movimento: un movimento che però non le conduce di un millimetro piú in là di dove esse, ed i rapporti da esse codificati, si trovino di fatto. Il mondo borghese, che negli economisti e teorici borghesi della politica è fermo, in Hegel "si muove": ma si muove per girare su sé stesso.

Fin da quando Hegel si è convinto che il compito della filosofia sia quello di "comprendere ciò che è," ha subito dato ai movimenti analizzati un aspetto tragico; ma le determinazioni e le espressioni "estetico-esistenziali" di questo pantragismo gli conferivano un fascino, per buona parte, letterario. Qui la tragedia diventa sinistra, perché consegue a determinazioni non estetiche o romanticamente esistenziali, bensí giuridiche, politiche, normative, la cui gelida serietà non ha fascino; di essa si può dire davvero che non incute pietà o timore, ma soltanto orrore: proprio, forse, come la tragedia di Macbeth.

Ma veniamo ai testi, la cui concisa eloquenza non abbisogna di molti commenti. La "sovranità all'interno" era il momento dell'"in sé" dello Stato, in cui i momenti dello spirito e della sua realtà "sono *dispiegati* nella loro *necessità* ed *esistono* come membri del medesimo," ma pur sempre al suo interno. Ma lo spirito è negatività, "*esser per sé* che ha accolto in sé la differenza esistente, e, quindi, è esclusivo." Lo Stato è pertanto *individuo*, ed ha rapporto con altri Stati, dei quali ciascuno è autonomo di fronte agli altri. Questo rapporto negativo — l'esser di fronte è sempre, per Hegel, un esser contro, e l'individualità, nel senso dell'esser per sé, è sempre un esser contro altro — non è per lui qualcosa d'*esteriore*: la negatività "è il suo supremo momento *proprio* — la sua infinità reale, in quanto idealità di ogni finità in esso, — il lato, nel quale la sostanza, in quanto forza assoluta di fronte a ogni cosa singola e particolare, di fronte alla vita, alla proprietà e ai diritti di essa, come di fronte alle altre cerchie, porta ad esistenza e a coscienza la nullità delle medesime." Poco piú oltre Hegel dirà che "nelle cose addotte si trova il momento etico della guerra." Non c'era bisogno che ce ne avvertisse: egli è tanto coerente, che sembra aver inventato la sua dialettica soltanto per giungere a questo punto.

Il diritto dei singoli, di fronte a quanto precede, è naturalmente "il momento che svanisce"; ma ne è anche "la positività," perché cosí la loro individualità non è piú "accidentale e mutevole"

ma "in sé e per sé." Nell'esser per la loro negatività, essi sono "Questo rapporto e il riconoscimento del medesimo è, quindi, il loro dovere sostanziale." L'*Annotazione* che segue contiene la frase che abbiamo prima riportato, ed anticipa la deduzione speculativa della guerra alla quale Hegel dovrà poi far l'onore d'un paragrafo. Per ora Hegel dice che "il momento della guerra" non dev'esser considerato un male assoluto, né come accidentalità esteriore che abbia cause parimenti accidentali; "A ciò che ha natura di accidentale, càpita l'accidentale, e proprio questo destino è appunto la necessità [...]. È *necessario* che il finito, il possesso e la vita siano *posti* come cose accidentali; poiché questo è il concetto del finito." Ciò significa che non basta che la natura s'incarichi di farci morire: la finità deve "esser posta," quindi dobbiamo anche noi dar una mano: "Questa necessità ha, da un lato, l'aspetto di forza naturale, e ogni cosa finita è moritura e passeggera. Ma nell'essenza etica, nello Stato, questo potere è sottratto alla natura, e la necessità è elevata ad opera della libertà, a un che di etico; — quell'instabilità diviene un passaggio *voluto*; e la negatività che vi si trova a fondamento, diviene propria e sostanziale individualità dell'essenza etica. — Quindi la guerra, in quanto situazione, nella quale la vanità dei beni e delle cose temporali, che, altrimenti, suol essere un modo di dire edificante, è resa una cosa seria, è il momento, in cui l'idealità del *particolare consegue il suo diritto* e diviene realtà." E cita un passo dall'*Articolo sul diritto naturale*, sulle guerre come mezzo di ringiovanimento dei popoli: una trovata la cui scarsa originalità mal si addice ad esprimere il loro "piú alto significato," come Hegel pretende.[209]

Segue la deduzione della classe del valore militare, destinata al "sacrificio per l'individualità dello Stato," e nel par. 326 alla giustificazione della guerra per difesa si aggiunge quella della *guerra di conquista*: "Se, cosí, la totalità è divenuta forza ed è trascinata all'esterno, dalla sua *interna vita* in sé, con questo, la guerra di difesa si trasforma in guerra di conquista"; l'*Annotazione* difende l'esercito permanente, la cui abolizione è pretesa, al solito, dall'opinione soggettiva e dal raziocinio. La stretta vicinanza del motivo della guerra di conquista a quello della classe militare fa pensare che anche Hegel non sia sfuggito all'associazione inconsapevole dei due fattori, che nella realtà stanno, naturalmente, ma per ragioni niente affatto speculative, ma molto empiriche,

in stretta connessione. Quanto alla *Tapferkeit*, al valore militare, il suo contenuto come *Gesinnung* è nel "vero assoluto scopo finale," la "*sovranità* dello Stato," aspetto che contiene "le antitesi supreme" (Marx direbbe: le piú grosse contraddizioni): "*privazione* stessa, ma in quanto *esistenza* della libertà"; "*autonomia* suprema dell'*esser per sé*, la cui esistenza è, in pari tempo, nel meccanismo d'un *ordine esterno e del servizio*; — ubbidienza e abbandono totale dell'opinione e del raziocinio proprio, e, cosí, *assenza* d'uno spirito proprio, e *attualità* momentanea, assai intensiva e comprensiva, dello spirito e della risolutezza" (Hegel ha dedotto, dunque, il regolamento di disciplina militare e lo spirito di caserma, ma, troppo ottimisticamente lo ha congiunto all'"attualità" ed alla "risolutezza"); e ancora "l'agire piú ostile e, quindi, piú personale contro gl'individui, nella disposizione d'animo pienamente indifferente, anzi buona, verso di loro, in quanto individui." Il lato piú mostruoso della guerra moderna, la fredda e calcolata indifferenza nello sterminio, diviene per Hegel un motivo di elevatezza spirituale, ed a tal fine, nell'*Annotazione*, "il principio del mondo moderno" ha "inventato" le armi da fuoco.[210] Se lo sviluppo del "principio del mondo moderno" dovesse esser riconosciuto anche negli odierni progressi della tecnica distruttiva, verrebbe da diventare superstiziosi e da comportarsi, verso di Hegel, come ci si comporta coi menagramo. Mentre non sarà il caso di lasciar passare l'impagabile ipocrisia della "buona disposizione" (*guter Gesinnung*) di cui sopra. La suddivisione si chiude col conferimento, al sovrano, del comando supremo delle forze armate[211] (da parte del filosofo, s'intende).

L'ultima suddivisione della sezione su *Lo Stato*, il *Diritto statuale esterno* sembra riprendere in parte gli argomenti precedenti, ma in realtà li considera da un'altra prospettiva, e cioè non piú da quella dello Stato singolo, ma da quella dei molti Stati in rapporto fra loro. Mentre, cioè, la costituzione esterna è la struttura dello Stato sotto il profilo dei suoi rapporti con gli altri, questa dovrebbe essere invece la sfera del diritto pubblico internazionale. Ma, come vedremo, questa determinazione è immediatamente negata insieme alla possibilità d'una qualsiasi assise internazionale: onde il diritto statuale esterno diventa, piuttosto, la sfera del supremo *bellum omnium contra omnes*. Ma andiamo ai testi. L'ambiguità, or ora accennata, di questa sfera si presenta fin dall'inizio: "Il

diritto statale esterno deriva dai rapporti degli Stati indipendenti; quindi, ciò che, nel medesimo, è *in sé e per sé* serba la forma del *dover essere*, poiché che esso sia reale, dipende dalla *volontà sovrana differenziata.*" Sappiamo quanto valga, nella filosofia hegeliana, il "dover essere"; esso verrà di nuovo chiamato in causa a proposito del diritto internazionale: altrettanto, dunque, cioè meno che niente, vale, per Hegel, anche quest'ultimo: e in sostanza, questo è il contenuto del capitolo che stiamo leggendo.

Il popolo è potere assoluto sul suo territorio; quindi uno Stato è, di fronte all'altro, indipendenza sovrana. Il suo primo diritto è, allora, di "essere in quanto tale *per l'altro*, cioè, *essere riconosciuto.*" Il desiderio di riconoscimento, a Jena, portava gli individui (ma del resto, anche i "popoli") alla lotta a morte; qui non pare si possa attendere una prospettiva migliore. L'esigenza di riconoscimento d'uno Stato è però astratta, puramente formale: il riconoscimento non dipende da lui, ma dall'altro Stato. Ci può anzi essere un punto di vista, quello religioso (*Annotazione*) che lo impedisca. Di qui, secondo lo schema del *Diritto astratto* (e, in sostanza, proprietaristico) un tentativo di soluzione per mezzo di "contratti in generale," e di qui il diritto internazionale, il cui principio è che i trattati debbono essere osservati. "Ma poiché il rapporto tra essi ha per principio la loro sovranità, essi sono, pertanto, nello stato di natura gli uni di fronte agli altri, e i loro diritti hanno la loro *realtà*, non in una volontà universale costituita a potere, al disopra di essi, bensí in una loro volontà particolare. Quella determinazione universale resta, quindi, nel *dover essere*, e la situazione diviene una vicenda del rapporto conforme ai trattati, e della soppressione del medesimo." Le relazioni fra gli Stati sono, dunque, questa "vicenda," nei riguardi della quale sembra che Hegel non si preoccupi nemmeno, per ora, del progresso all'infinito (perché egli non dice mai che lo spirito cristiano-germanico abolirà le guerre fra gli Stati). "Non c'è pretore fra gli Stati" aggiunge nell'*Annotazione* (al par. 333) e passa a rifiutare come affètta da "accidentalità," la teoria kantiana della pace perpetua; la quale ultima, se rimaneva nel campo dell'utopia perché presupponeva Stati borghesi alla quale essa è inapplicabile, rivelava però nel suo autore una ben diversa nobiltà morale: e, per fortuna dell'umanità, anticipava persino istituzioni e tentativi di istituzioni internazionali in seguito, sa pure parzialmente, realizzati.

"Quindi, il conflitto fra gli Stati, in quanto le volontà particolari non trovano un accomodamento, può esser deciso soltanto dalla *guerra*. Ma quali offese [...] siano da considerare come infrazione determinata dei trattati, o lesioni del riconoscimento e della dignità, resta indeterminato *in sé*, poiché uno Stato può porre la sua infinità e la sua dignità, in ciascuna delle sue individualità; e tanto piú è incline a questa irritazione, quanto piú una forte individualità è spinta da una lunga pace interna a cercarsi, e a procurarsi, al di fuori, una materia di attività." Qui si mescolano singolarmente i massimi pregi ed i massimi difetti della concezione hegeliana del diritto. I massimi pregi — e non manchiamo di rilevarlo subito — per la precisione onde Hegel, fino a un certo punto, caratterizza il *comportamento* degli Stati borghesi moderni; i massimi difetti sia perché egli crede *che tale sia il destino necessario* delle comunità umane, e sia perché attribuisce a "forte individualità" la spinta alle avventure belliche, e non ai piú reali motivi d'interesse economico, che pure, come sappiamo, non sono affatto estranei alla sua valutazione generale. Quest'ultima affermazione è non fra le cose peggiori, ma, in senso assoluto, la peggiore di tutta la filosofia hegeliana in generale, perché può veramente e legittimamente esser collegata con le piú reazionarie espressioni del pensiero politico tedesco: perché lo stesso razionalismo che salva, generalmente, Hegel da simili collegamenti, qui appare abbastanza problematico. Questo, s'intende, in materia di intenzioni; perché se pensiamo ai fondamenti, e ricordiamo l'irrisolto rapporto di necessità-accidentalità che grava sulla *Logica*, la *Filosofia del diritto* e, come vedremo, la *Filosofia della storia*, quell'ambiguità appare già annidata nei presupposti, che il seguito non può smentire.

Abbiamo accennato ad una mancata presa di considerazione, da parte di Hegel, dell'aspetto economico (in senso generalissimo) del problema dei rapporti fra gli Stati, della guerra ecc., ed in un certo senso ce ne siamo meravigliati, accreditando a Hegel un'attenzione a tali aspetti certamente eccezionale in un filosofo del suo tempo. Ebbene, Hegel stesso non manca di ovviare a quella mancanza: il che, però, data la generale determinazione dell'accettazione di "ciò che è," finisce col diventare un rimedio peggiore del male, perché i motivi economici delle guerre vengono, essi stessi, giustificati. "Poiché gli Stati, nel loro rapporto di indipendenza,

sono, uno di fronte all'altro, come volontà *particolari*, e la validità dei trattati dipende essa stessa da quella, ma la *volontà particolare* della totalità è, *quanto al suo contenuto*, il suo *benessere* in generale, questa è la legge suprema, nel comportamento dello Stato con gli altri, tanto piú in quanto l'idea dello Stato è, appunto, che in essa, l'antitesi del diritto, in quanto libertà astratta, e del contenuto particolare che la integra, del bene, è annullata; e il primo riconoscimento degli Stati riguarda essi, in quanto totalità *concreta*." In effetti, l'antitesi di diritto e di contenuto particolare è già annullata, ma non proprio nell'"idea" dello Stato, quanto nel comportamento dei detentori del potere economico dello Stato, dei membri della classe dominante: e questo è il "benessere" che è "legge dominante" nelle relazioni fra gli Stati borghesi.

Dopo aver detto che il momento del riconoscimento reciproco fra gli Stati resta anche durante la guerra perché essa è determinata come qualcosa di transitorio cui debba seguire la pace (veramente essa è determinata come qualcosa cui debba seguire la *vittoria* e l'*imposizione* di condizioni di pace al nemico: Hegel si accontenta dovunque, direbbe Marx, di contrapposizioni astratte e costruite) il che implica che la guerra non venga condotta contro la vita pacifica di famiglia e privata, né contro le persone private (Hegel sa benissimo, già al suo tempo, che ciò non è vero affatto e non è mai stato vero nella storia, ed ha dimenticato le devastazioni della guerra napoleonica che egli stesso ha descritto nell'epistolario) conclude la sezione con un paragrafo che vogliamo riportare, anche perché con esso abbandoniamo la *Filosofia del diritto*; alla *Filosofia della storia* dedichiamo un capitolo a parte, nel quale terremo conto anche delle cose piú rilevanti e caratteristiche dette da Hegel nei pochi paragrafi che qui egli le ha dedicato. "Nel rapporto degli Stati tra loro, poiché in questo essi sono come *particolari*, rientra il giuoco supremamente animato della particolarità interna delle passioni, degli interessi, dei fini, dei talenti e delle virtú, della forza, del torto e della colpa, come dell'accidentalità esterna, nelle piú grandi dimensioni del fenomeno; — giuoco, in cui la stessa totalità etica, l'autonomia dello Stato, è esposta all'accidentalità. I principi degli *spiriti nazionali*, a causa della loro particolarità, nella quale essi, in quanto individui *esistenti*, hanno la loro realtà oggettiva e la loro autocoscienza, sono, in generale, limitati, e i loro destini e i loro fatti, nel loro rapporto degli uni ver-

so gli altri, sono la dialettica fenomenica della finità di questi spiriti, sulla base della quale si produce appunto lo *spirito universale*, lo spirito *del mondo*, come illimitato, parimenti in quanto è esso che esercita il suo diritto, — e il suo diritto è il piú alto di tutti, — su di essi, nella *storia universale*, in quanto *giudizio universale* (*Weltgericht*)."[212]

La lettura di questi paragrafi lascia innegabilmente un'impressione di perplesso turbamento: questo è il "mondo" che Hegel ha "compreso"; questa è la "storia" che egli si prepara a farci *accettare*, convinto che si tratti, in fondo, del migliore dei mondi e della migliore delle storie possibili. I paradossi della dialettica non sono certamente paradossi formali, o semplici inversioni di "soggetto" e "predicato"; le inversioni ed i rovesciamenti, le prospettive "estraniate" e le petizioni di principio nascondono un capovolgimento di valori reali che è insostenibile dal "sano intelletto" di chi, nel mondo, deve vivere ed operare. E questo rovesciamento, questa estraneazione sono tanto piú sconcertanti in quanto non si può negare che, almeno per un certo verso, Hegel descriva una realtà effettiva. Quindi, non è Hegel, o almeno non è soltanto lui a rovesciare la realtà: essa è, *sempre per un certo verso,* essa stessa una realtà rovesciata, estraniata in sé stessa. È dunque assolutamente necessario determinare i limiti rispettivi di quell'estraneazione che già spetta alla realtà descritta da Hegel, e di quella che egli stesso, dal suo punto di vista, vi aggiunge.

Nella individuazione dei vizi e dei paradossi formali e, soprattutto, di contenuto, dei procedimenti hegeliani il giovane Marx ci è stato maestro insostituibile: potrà egli offrirci l'indicazione d'una via d'uscita? Ricordiamone, ancora una volta, una delle acquisizioni critiche piú essenziali: non è da biasimare Hegel perché descrive lo Stato moderno tal qual è, ma perché lo spaccia per l'essenza dello Stato. Ora, anche i rapporti fra gli Stati moderni, borghesi, sono quelli descritti da Hegel; ma ciò che dà alla descrizione hegeliana quel cupo carattere di fatalità che non possiamo non rifiutarci di accettare, è appunto il suo considerare i movimenti descritti, come necessità razionale e reale, come vita necessaria e razionale dello spirito universale. Ma come potremo rifiutarci a questa sua sanzione senza cadere, com'egli dice, nell'astratta maniera dell'intelletto e del dover essere: in una parola, senza cadere in un ottimistico, ma inefficiente utopismo? E per far un esem-

pio concreto, come potremo, fra gli estremi della pace perpetua immaginaria, di Kant, e della guerra perpetua reale, di Hegel, trovare il medio d'una pace reale, costruttiva, che non si preoccupi tanto della propria "perpetuità," quanto di evitare le concrete e determinate occasioni d'una *prossima* guerra?

La prospettiva deontologica del "dover essere" è criticata da Hegel in quanto essa si appunta a "ciò che non è": e, in generale, ciò che può esserle rimproverato è, in alcune delle sue forme storiche, un completo distacco dalla realtà. Per Hegel, dunque, trasferirsi sul piano dell'essere significa abbandonare quello del dover essere; per Kant, al contrario, guadagnare il secondo significa perdere irrimediabilmente il primo. Piú volte abbiamo accennato ad una interpretazione — che però crediamo irrefutabile — della concezione di Marx al riguardo, come di quella che riesca a riannodare questi due termini che, sia pure in astratto, esprimono però tanta parte della vita concreta dell'uomo e dei suoi problemi. E questo perché Marx è riuscito a trovare un dover essere umano che si radica nell'essere stesso, anzi, a concepire l'uomo come un dover essere che è: perché l'uomo *è* il creatore delle proprie condizioni di vita, il produttore dei mezzi del soddisfacimento dei suoi bisogni materiali e spirituali, o culturali che si voglia. Quello che Hegel descrive come il movimento *necessario*, razionale-reale della vita dei popoli è, invece, per Marx, il risultato dell'opera umana nello sviluppo storico della sua vita produttiva. Ora, c'è un momento della storia in cui l'uomo ha estraniato la propria opera, proiettandola in un cielo di rapporti fissi ed eterni; ne è risultata l'estraneazione di tutti gli appartenenti a questa società, nessuno dei quali è piú padrone di sé stesso, e la maggioranza dei quali vive in condizioni disumane e subisce nelle proprie carni la condizione estraniata. Questa è appunto la condizione storica alla quale Hegel appartiene, ed egli stesso è un filosofo "estraniato," che vede il mondo da una prospettiva capovolta, perché *è lui* a star con la "testa in giú" ed a non sapersi — meglio, a non potersi — rimettere "sui propri piedi": il "rovesciamento della dialettica" non significa altro che il rovesciamento della posizione di Hegel stesso come pensatore. È naturale, quindi, che tutta la situazione capovolta a lui sembri una situazione normale, razionalmente reale, necessariamente reale, *immodificabile*.

Ma l'uomo è creatore e trasformatore delle proprie condizioni

di vita: quella sua attività che gli ha fatto costruire le civiltà e la storia in quanto esse hanno avuto di positivo, cioè in quanto esse hanno favorito il libero sviluppo di ciò che egli non soltanto dev'essere, ma è potenzialmente, questa sua attività non potrà forse bastare a farlo uscire dalla situazione estraniata, a "rimetterlo in piedi"? La filosofia della trasformazione del mondo non soltanto lo suppone, ma lo prova e, come filosofia della prassi, lo *realizza*. Ed in questo riconquistato autopossesso non ci sono, per l'uomo, fatalità che lo riguardino, proprio perché la sua vita è veramente razionale, e la fatalità è, essa, la piú tipica forma d'irrazionalità, di "accidentalità" elevata immediatamente a "necessità." Quindi, soltanto in questa nuova prospettiva l'uomo può sottrarsi, fra le altre fatalità, anche alla fatalità della guerra, perché può eliminare le condizioni, nella storia, che l'hanno, di regola, provocata.

E poiché queste condizioni sono quelle della lotta fra Stati come sistemi di violenza, oggi nella forma della violenza borghese, del predominio della classe borghese e dei suoi interessi su tutta la società, il rifiuto della società borghese e dello Stato borghese non può non risolversi nel rifiuto della guerra come mezzo di soluzione delle controversie internazionali: posizione che coerentemente è sempre stata mantenuta dalla teoria marxista, e che oggi prende il nome di teoria della "coesistenza": che è teoria marxista-leninista *tout court*,[213] che non ci si può rifiutare di accettare, se si vuol rimanere fedeli alla sostanza antimilitaristica, cioè antiborghese del marxismo, che appunto si oppone al militarismo come al tradizionale comportamento dello Stato borghese di fronte all'altro.

La filosofia della trasformazione del mondo rovescia, dunque, la filosofia dell'accettazione del mondo fin nelle sue piú coerenti e piú disumane conseguenze. La storia del mondo diviene allora veramente il tribunale del mondo, ma un tribunale in cui il giudice è l'uomo creatore del proprio destino.

Libro quarto

Storia e cultura

Capitolo primo

La Filosofia della storia

1. *Carattere ed ambito della ricerca*

Compiuto il nostro studio del maggior testo hegeliano di filosofia politica, dobbiamo ora considerare le lezioni di *Filosofia della storia* che sviluppano la parte conclusiva della *Filosofia del diritto* e della sezione dell'*Enciclopedia* sullo *Spirito oggettivo*. Quanto alla delimitazione del campo d'indagine diremo subito che, al di là delle molte questioni filologiche inerenti alle *Lezioni* hegeliane in generale, e a queste in specie, noi dobbiamo ora mantenerci strettamente collegati al nostro tema essenziale, che è quello della filosofia etico-politica di Hegel, e che sarà questa considerazione, appunto, a farci scegliere i punti che maggiormente ci interessano. Per quanto riguarda, invece, le questioni preliminari, noi accenneremo soltanto alle due piú importanti, quella relativa ai testi, e quella che riguarda la posizione sistematica di queste *Lezioni*.

Esse, come è noto, giungono a noi in una redazione mista: per la maggior parte di mano dei discepoli, ma in parte anche di mano dello stesso Hegel. Pubblicate una prima volta da Gans nel 1837, le *Lezioni* furono ripubblicate nel 1840 nell'edizione Duncker dal figlio del filosofo, K. Hegel, il quale utilizzò un materiale molto piú vasto. Una terza edizione, ancora piú ampliata e filologicamente accurata fu dovuta a Lasson nel 1917, e se ne ebbero altre tre ristampe nel 1920, 1930 e 1944.[1] Dell'Introduzione (*La ragione nella storia*), abbiamo ora, sempre presso Meiner (1955), una edizione definitivamente riordinata a cura di Hoffmeister.[2] In italiano è interamente apparsa la traduzione a cura di Calogero e Fatta,[3] condotta sulla edizione Lasson con esclusione del materiale pubblicato da questi nelle ristampe del 1920 e del 1930. Noi, ci avvarremo di questa traduzione, soltanto per l'Introduzione, tenendo presente l'edizione Hoffmeister; mentre per le altre parti ci serviremo di quella di Lasson, avvertendo il lettore delle diverse citazioni. Poiché la nostra esposizione, per le suddette ragioni di strut-

tura, riguarderà l'Introduzione e la conclusione delle *Lezioni*, per la prima possiamo dunque servirci d'un materiale sufficientemente stabilito; per la seconda, dovremo accontentarci dei risultati finora raggiunti dalle indagini critiche.

E veniamo alla seconda questione che non è piú di carattere materiale, ma d'interpretazione, e cioè a quella della posizione sistematica delle *Lezioni*. Esse, come abbiamo detto, sviluppano l'ultima parte della *Filosofia del diritto*, quindi, a rigore, trovano posto alla fine della trattazione dello spirito oggettivo. Quindi non dovrebbero affatto implicare la sfera dello spirito assoluto, cioè la sfera della cultura spirituale, artistica, religiosa, filosofica. Ma giunto al termine della sua attività, è innegabile che Hegel abbia preso sempre piú coscienza delle necessarie interferenze culturali che fanno una civiltà, in senso globale, e quindi egli, nel tracciare lo sviluppo della storia universale come sviluppo del *Weltgeist*, dello spirito del mondo, non ha potuto fare a meno, di distaccarsi da quella "storia degli Stati" alla quale, in fondo, avrebbe dovuto ridursi l'oggetto della filosofia della storia (ed alla quale s'era maggiormente attenuto in quei progetti schematici ed astratti che formano il contenuto dei paragrafi destinati alla storia nella *Filosofia del diritto* e nell'*Enciclopedia*) per avvicinarsi ad una concezione certamente piú ricca ed articolata, nella quale la storia, nei singoli livelli raggiunti dallo spirito, comprende in sé tutte le manifestazioni spirituali della civiltà presa in esame: onde si potrebbe concludere, come è stato fatto in effetti, che la filosofia della storia è il momento culminante del sistema, e che essa conclude non la trattazione dello spirito oggettivo, ma quella dello spirito assoluto stesso; il che suggerirebbe poi l'ipotesi d'uno "Hegel autocritico" e cioè, alla fine della sua attività, insofferente dello stesso schema tracciato nel sistema.[4] L'ipotesi è suggestiva, ed ha, anche, una sua fondatezza; però ci pare che essa possa esser formulata soltanto sul piano *problematico*, come una *tendenza* della mentalità dell'ultimo Hegel, e non sul piano definitivo di una posizione raggiunta ed espressa compiutamente da Hegel stesso. Questa tendenza a considerare la storia del mondo come comprensiva di tutte le "sfere" culturali e spirituali precedenti, e pertanto a sostituire ad una dialettica di esse sfere (spirito soggettivo, oggettivo e storico, e assoluto, cioè artistico, religioso e filosofico) una dialettica delle epoche storiche, si venne determinando nell'attività espositiva di He-

gel, durante le *Lezioni*, non in sede di rielaborazione sistematica in funzione di pubblicazione. E non possiamo assolutamente supporre quale risoluzione Hegel avrebbe preso in quest'ultimo caso, e se egli si sarebbe sforzato, riuscendovi o meno, e in qual modo, di far quadrare la dialettica storica con la dialettica sistematica.

Quanto alla delimitazione del campo della nostra indagine, diremo che a noi non interessano tanto le particolari osservazioni di Hegel sui singoli momenti della storia o sui singoli problemi della ricerca storica: osservazioni in cui, come in tutti i corsi di *Lezioni*, risiede peraltro il lato migliore dell'esposizione hegeliana, intendiamoci; ma che, proprio per la loro determinatezza, possono da sole, costituire l'argomento per uno studio apposito. Invece, deve interessarci anzitutto la parte generale delle *Lezioni*, cioè l'Introduzione, e specificamente, un primo breve progetto sui *Diversi tipi di considerazione storica* (1822 e 1830) e poi il "secondo progetto," o Introduzione vera e propria (1830), e di essa l'*Introduzione generale* nei suoi momenti della *Considerazione razionale della storia*, dell'*Idea della storia e la sua realizzazione* (per noi la parte piú importante di tutte) e del *Corso della storia del mondo*.[5] Della parte speciale, poi, c'interessa la fine delle *Lezioni*, dalla trattazione della Riforma in poi, che si connette strettamente con il pensiero politico di Hegel.

2. *I diversi tipi di considerazione storica*

L'intenzione di questa rapida analisi con la quale Hegel pensò, in un primo momento, di aprire il suo corso di filosofia della storia, è quella di cogliere, per via di eliminazione, l'essenza di una storia *filosofica*. Le altre maniere di trattazione storica sono perciò disposte in un ordine che progressivamente si avvicina alla storia filosofica. I tipi di trattazione storica sono, secondo Hegel, tre: storia originaria, storia riflettente e storia filosofica; ma il secondo tipo ha suddivisioni interne. Come si vede, anche nella delineazione progressiva di questi tipi, Hegel segue lo schema dialettico della immediatezza, della estraneazione-riflessione, e del superamento "speculativo." Quanto al rapporto fra storia e storiografia esso stesso sembra qui porsi in senso dialettico, perché gli storici originari sono quelli in cui quel rapporto è un'identità immediata, gli

storici riflettenti quelli in cui le due determinazioni si sdoppiano, e infine i filosofi della storia si elevano ad una loro riunificazione mediata. È per questo che non possiamo sostituire qui, con una precisione che sarebbe soltanto apparente, il termine di storia con quello di storiografia, della quale è pur evidente che, immediatamente, si tratta.

Gli storici "originari" sono quelli che "vissero nello spirito degli eventi che descrissero: quello spirito fu il loro ambiente naturale." Esempi: Erodoto, Tucidide, Cesare, Guicciardini: dal che si nota che non si tratta qui d'una "originarietà" temporale: Livio, per esempio, è citato fra gli storici "riflettenti." Questo carattere di immediatezza fa sí che Hegel sia portato al classico paragone — introdotto da Aristotele — fra questi storici e i poeti: per entrambi l'opera è loro creazione, ma "come il poeta ha la sua materia nel sentimento, cosí è piú sensibile che spirituale la rappresentazione in cui egli la traduce." Le poesie non hanno verità storica, e anche le saghe, i canti popolari "sono ancora modi troppo vaghi di dare consistenza a quanto è accaduto. Esse sono prodotte da popoli di oscura coscienza, e questi sono esclusi dalla storia del mondo" mentre nelle storie originarie "abbiamo a che fare con popoli evoluti, che avevano coscienza di ciò che fossero o volessero." Questi storici quindi "trasformano fatti, azioni, situazioni contemporanee in un'opera di rappresentazione"; "sono singoli tratti irriflessi" quelli con cui essi compongono il loro quadro. "La formazione di un autore coincide con quella degli eventi che esso descrive, il suo spirito è quello stesso dell'azione che racconta. Egli non ha perciò riflessioni da aggiungere, perché vive egli stesso in mezzo al fatto e non è ancora andato al di là di esso," e se, come Cesare, è un condottiero o un uomo di Stato, "sono i suoi stessi fini che appaiono come i fini della storia"; e appunto, lo storico originario "dev'essere della classe di coloro i cui atti egli intende descrivere: uomo di Stato o capitano." Hegel sembra poi accorgersi che la sua caratterizzazione di questa storia come "irriflessa" indica una forma fin troppo immediata; egli prevede l'obiezione che questi storici presentano discorsi come effettivamente pronunciati, che sono evidenti rielaborazioni dello storico, e difende la sua tesi rispondendo, con alquanta incertezza, che "anche le azioni si presentano sotto forma di discorsi, in quanto agiscono sull'immaginazione" e del resto quei discorsi, che so-

no "parti integranti della storia contengono essi stessi "schiarimenti sulle riflessioni e sui principi dell'epoca" che risparmiano allo storico le sue riflessioni personali. Comunque, ciò che lo storico fa dire ai suoi personaggi "non è una consapevolezza d'imprestito, ma la stessa cultura dei parlanti." Appartengono infine a questa categoria anche i cronisti medievali, gli scrittori francesi di *Mémoires*, come il cardinale di Retz, e Federico il Grande.

La storia riflettente, invece, "va al di là del presente," oltre la propria età, "in funzione dello spirito." Hegel la suddivide in quattro specie: storia *generale, prammatica, critica* e *speciale*. La storia generale mira "a dare il quadro complessivo di tutta la storia d'un popolo, o di un paese o del mondo"; essa si avvale delle fonti originarie, e la sua lingua non è quella dell'immediata intuizione: "La cosa principale, qui, è l'elaborazione della materia storica, a cui lo scrittore si accosta col proprio spirito, che è differente dallo spirito del contenuto. A questo fine hanno precipua importanza i concetti che l'autore si forma sia del contenuto e dei fini delle azioni e degli eventi che descrive, sia del modo in cui egli intende costruire la sua storia." A questa specie appartengono le storie di Livio, Diodoro Siculo, J. von Müller; il caso migliore è quello in cui gli scrittori si avvicinano all'immediatezza della storia originale: "Ma il tentativo di trasportare il lettore nel passato, e di suscitare in lui l'impressione di udire contemporanei, generalmente fallisce. Poiché quel certo tono, che un individuo appartenente a una data cultura ha di necessità, spesso non riesce a modificarsi in conformità dei tempi attraverso i quali scorre una data storia; e lo spirito che parla per bocca dello scrittore, è differente da quello dei tempi descritti. Lo storico è pur sempre un individuo singolo nel cui spirito si rispecchiano i tempi suoi."[6] E del resto "una storia del genere di quella che mira a fornire un'intuizione complessiva di vasti periodi, o addirittura dell'intera storia universale, deve rinunziare, di fatto, alla descrizione individua del reale e darsi mediante astrazioni una forma compendiosa, non solo nel senso che essa è costretta a tralasciare eventi e azioni, ma anche in quello diverso, che il piú potente epitomatore è il pensiero stesso. Una battaglia, una gran vittoria, un assedio non sono piú essi medesimi, ma vengono concentrati in semplici notazioni."

La storia prammatica collega la storia passata con quella pre-

sente e rianima "a vita presente le variazioni del passato"; "L'intimo nesso degli eventi, lo spirito universale delle situazioni storiche è qualcosa di duraturo, qualcosa che non invecchia mai ed è sempre attuale. Gli avvenimenti sono diversi, ma ciò ch'è universale e interiore, il loro sistema, è unico. Questo supera il passato e attualizza l'evento. [...] I nessi universali, le concatenazioni delle circostanze non si aggiungono, come prima agli eventi, rappresentati nella loro singolarità e individualità, ma divengono essi stessi eventi: quel che viene in luce è l'universale non piú il particolare." E s'intende che di questo tipo di storia che, come il lettore ricorderà, aveva costituito una delle prime esperienze culturali del giovane Hegel a Stoccarda, il punto di vista che dev'esser messo in rilievo è quello *morale*, ché ad esso spesso può ridursi quel collegamento del passato col presente: il ricavare *riflessioni morali* dalla storia vien non di rado considerato come "fine essenziale della storia stessa, e questa, di conseguenza, è spesso elaborata in funzione di tale fine, cioè dell'insegnamento morale che se ne deve ricavare. Certo, esempi di bene elevano l'anima, soprattutto della gioventú, e vanno adoperati nell'educazione morale dei bambini, come rappresentazioni concrete di principi etici e di verità universali, per inculcare loro ciò che è eccellente. Ma il campo dei destini dei popoli, delle rivoluzioni degli Stati, dei loro interessi e delle loro situazioni e complicazioni, è diverso da quello della moralità. I metodi morali sono assai semplici: la storia sacra è sufficiente per tale insegnamento. Ma le astrazioni morali degli storici non servono a nulla. Si parla, sí, della singolare utilità della storia, si dice che da essa si apprendono norme fondamentali del vivere. La conoscenza e lo studio della storia appartengono da questo punto di vista alla cultura, cioè all'educazione, in quanto si debbono imparare da essa quelle massime secondo cui i popoli avrebbero da agire. [...] Si suole additare a re, a statisti, a popoli l'insegnamento dell'esperienza storica. Ma ciò che esperienza e storia insegnano è proprio che i popoli e governi non hanno mai appreso nulla dalla storia, né hanno mai agito secondo dottrine che avessero potuto ricavare da essa. Ciascun popolo si trova in una situazione cosí individuale che si deve decidere, e si deciderà, da sé: ed è proprio solo il grande carattere quello che in tale scelta sa cogliere il segno. Le situazioni storiche dei popoli sono cosí individuali, che rapporti precedenti

non si adattano mai completamente a quelli seguenti, a causa della totale diversità delle circostanze. Nell'incalzare degli eventi mondiali a nulla vale un principio generale, a nulla il ricordo di casi analoghi; ché qualcosa di simile a un pallido ricordo non ha alcun potere nel tempestoso presente, non ha alcuna forza contro la vivacità e la libertà del presente. Quel che crea la storia è tutt'altra cosa dalle riflessioni che dalla storia si ricavano. Nessun caso è del tutto simile a un altro; l'uguaglianza individuale non sussiste mai in modo tale che ciò che è il meglio in un caso lo sia pure in un altro. Ogni popolo è in una situazione sua propria, e d'altronde, per sapere ciò ch'è giusto ecc., non c'è bisogno del sussidio esclusivo della storia": e poco dopo un'osservazione che Lukács certamente non ha tenuto presente: "Niente è a questo riguardo piú insipido che l'insistente richiamo a esempi greci e romani, quale quello manifestatosi cosí spesso presso i francesi durante la rivoluzione. Nessuna differenza è maggiore di quella che divide la natura di questi popoli dalla natura dei nostri tempi": se il classicismo giovanile di Hegel fosse "derivato" da questo "richiamo agli esempi greci e romani" dei giacobini francesi, Hegel, pure a quarant'anni di distanza, non ne parlerebbe come di una cosa "insipida." La storia moralistica non sembra, tuttavia, coincidere puntualmente con la storia prammatica, della quale Hegel ha voluto prima isolare un aspetto piú generale, proprio per non ridurla senza residui alla storia moralistica: e del resto l'elemento della individualità della storia era stato sottolineato dal giovane pensatore proprio in occasione del suo interesse per questo genere storiografico: il che non può non rinviare a Montesquieu, che infatti è citato poco appresso: "Le riflessioni debbono esser concrete: il vero interesse è nel significato dell'idea, nel modo in cui essa esplica sé stessa. Questo accade, per es., a Montesquieu, il quale è ad un tempo esauriente e profondo: egli ha quella libera, comprensiva intuizione delle situazioni, che coglie il senso dell'idea e può fornire verità e interesse alle riflessioni."

La storia critica, terzo tipo di storia "riflettente," non espone la storia stessa, bensí "una storia della storia," cioè "un giudizio sulle narrazioni storiche e una ricerca circa la loro veridicità e credibilità." Esempio, Niebuhr. La novità dipende qui dall'"acume dello scrittore, il quale, esaminando le tradizioni, ne contesta ed elimina alcunché"; "I francesi hanno prodotto in questo

campo molte cose esaurienti e meditate: ma non hanno voluto far equivalere questo procedimento critico al procedimento storico, ed hanno bensí formulato i loro giudizi in veste di dissertazioni critiche. Presso di noi, invece, la cosiddetta alta critica si è impadronita, come in generale della filologia, cosí pure dei libri di storia, nei quali, abbandonando il terreno della storia, cioè l'oculato studio storico, si è dato campo alle piú arbitrarie immaginazioni e combinazioni. Questa alta critica ha dovuto cosí dare l'autorizzazione perché avesse ingresso nella storia ogni possibile aborto antistorico, frutto di una vana fantasia. Anche questo è un modo di portare il presente nel passato, mettendo al posto di dati storici, escogitazioni soggettive, — escogitazioni stimate tanto piú eccellenti quanto piú sono audaci, cioè quanto piú scarse sono le ragioni e piú miseri i fatterelli su cui esse si basano, e quanto maggiormente esse contraddicono a ciò che vi è di piú certo nella storia." Ultimo, e piú sviluppato ai nostri tempi, genere di storia riflettente, la storia *speciale*, che procede astraendo, "ma, in quanto assume punti di vista universali, costituisce insieme uno stadio di transizione della storia filosofica del mondo. Quando si forma l'idea di un popolo, la nostra rappresentazione presuppone ed implica piú punti di vista di quelli già impliciti nella rappresentazione che ne avevano gli antichi. Questi punti di vista universali sono certe determinazioni spirituali, che debbono essere trattate a sé: la storia dell'arte, della religione, della scienza, della costituzione, del diritto, della proprietà, della navigazione," e particolarmente poste in rilievo la storia del diritto e quella costituzionale, che può essere eccellente quando non si fermi all'"esteriorità inessenziale" come "la storia del diritto romano del sig. Hugo"; "quando invece la storia riflettente è giunta a perseguire punti di vista universali, è da osservare che, se tali punti di vista sono di natura verace, allora essi non costituiscono soltanto il filo esteriore, un ordine estrinseco, ma la stessa intima anima motrice delle azioni e degli eventi."

E infine l'ultimo genere storico, per determinare il quale Hegel ha compiuto la sua analisi: "La *storia filosofica del mondo* si riannoda a quest'ultima specie di storia, nel senso che il suo punto di vista è anch'esso universale, pur non essendo, però, un determinato universale, che possa isolarsi astrattamente prescindendo da altri punti di vista. L'universale della considerazione fi-

losofica è appunto la stessa anima direttrice degli eventi, il Mercurio delle azioni degli individui e degli eventi, la guida dei popoli e del mondo. È questa sua opera direttiva, che noi qui vogliamo conoscere. Il punto di vista universale della storia filosofica del mondo non è universale astrattamente, ma anzi è concreto e assolutamente attuale: esso infatti è lo spirito, che è eternamente presso di sé e per cui non vi è passato." Siamo giunti, dunque, al vero inizio della trattazione generale alla quale ci conviene ora passare senza altri indugi.

3. *La razionalità della storia*

Anche se, tendenzialmente, il ricchissimo contenuto delle *Lezioni di filosofia della storia* sembra recalcitrare ad un perfetto inquadramento nei letterali schemi del sistema, pure non si può dire che Hegel, ora, si sia convinto della necessità di riformare lo *spirito* di esso. Sotto questo rispetto, invece, Hegel è piú coerente che mai, perché proprio se noi dobbiamo — come, in un certo senso, dobbiamo — ritenere queste *Lezioni* come il culmine della costruzione speculativa, allora noi non potremo non constatare come esse affermino nella maniera piú decisa, fin dall'inizio, il motivo centrale di tutta la speculazione hegeliana: la filosofia come *comprensione del mondo.* E se la vita dello spirito è, nella sua forma piú compiuta, la storia dello spirito del mondo, la filosofia che deve trattarla non è una metodologia della sua ricostruzione o del suo accertamento, bensí la comprensione speculativa della "razionalità" della storia. I neohegeliani, nel rifiutare la filosofia hegeliana della storia, non hanno avvertito che questo significava *rifiutare Hegel*, puramente e semplicemente; e che, poiché essi non potevano rifiutarlo cosí integralmente, il loro destino sarebbe stato, molto probabilmente, quello di riprodurre, con diverse articolazioni e metodo, una filosofia della storia, come di fatto si può pensare che sia loro capitato.

D'altra parte Hegel avverte fin dall'inizio le difficoltà maggiori di questa impresa d'una comprensione "razionale" (cioè *speculativa* e quindi *dialettica*) della storia, e anzitutto prevede l'obiezione piú forte: "disporre" la storia "secondo il pensiero" significa "costruire una storia *apriori.*" Nasce allora una contrapposi-

zione tra la storia, che si riferisce all'accaduto, ed il concetto che si esprime di per sé. Nella storiografia pragmatica subentra, sí un elemento intellettuale, quello del comprendere le ragioni dell'accaduto, ma si resta pur sempre nell'ambito dei fatti e dell'attività concettuale, che è "ristretta al contenuto formale e universale del dato, a principi, regole, massime": l'attività del concetto non è quella onde il concepire "è l'attività del concetto stesso," che "trae essenzialmente materia e contenuto da sé stesso"; quindi, l'accaduto e l'autonomia del concetto restano separati. Il che avviene anche qualora "ci poniamo da un punto di vista superiore" ed agli ingredienti e condizioni naturali della storia contrapponiamo "il pensiero d'una necessità superiore, d'una giustizia e di un amore eterni: il fine assoluto che è verità in sé e per sé." Tale contrasto, insomma, dev'essere considerato attentamente, e lo scopo dell'opera è di "mostrarlo risolto in sé e per sé" nella storia: "si tratta, cioè, in primo luogo di enunciare l'*universale missione della filosofia della storia*, e di far poi notare le piú immediate conseguenze che ne derivano." Né — aggiunge Hegel concludendo questo preambolo — è necessario che mi addentri ad esporre e "rettificare" le diverse vedute ed opinioni sullo scopo e gli interessi della trattazione storica[7] (il che, naturalmente, è diverso dalle differenti maniere di *scrivere* la storia, di cui, invece, Hegel si è occupato nel progetto precedente). Oltre alla caratterizzazione dell'opposizione di accaduto e concetto, questo preambolo non ci offre in maniera esplicita, la soluzione di essa. Onde è necessario che non interrompiamo la nostra lettura del testo, ma passiamo subito alla prima parte dell'Introduzione, intitolata *La considerazione razionale della storia.*

Hegel si collega direttamente al tema precedente, ed al rimprovero d'apriorismo contro la filosofia, che considererebbe la storia "secondo pensieri." "Ma l'unico pensiero che essa porta con sé è il semplice pensiero della *ragione*: che la ragione governi il mondo, e che quindi anche la storia universale debba essersi svolta razionalmente." Ora questa convinzione è un presupposto solo riguardo alla storia, non riguardo alla filosofia, perché secondo essa la ragione "è la *sostanza*, cosí come l'*infinita potenza*, che a sé stessa è tanto l'*infinita materia* di ogni vita naturale e spirituale quanto l'*infinita forma*, attuazione di tale suo *contenuto*: — la *sostanza*, ciò per mezzo di cui e in cui ogni realtà è e sussiste; —

l'*infinita potenza*, perché la ragione non è cosí impotente da giungere solo al grado dell'idealità, del dover essere, e da esistere solo al di fuori del reale, chissà dove, e certo soltanto come qualcosa di particolare nella mente di alcuni uomini; — l'infinito *contenuto*, cioè ogni essenza e verità, onde essa è materia a sé stessa per l'elaborazione che la sua attività compie. [...] Come essa è rispetto a sé l'unico proprio presupposto, e il suo fine è il fine assoluto, cosí con la sua natura coincide la sua attuazione ed estrinsecazione da ciò che è interno verso ciò che è manifesto, non solo nell'universo naturale ma anche in quello spirituale, — nella storia del mondo. Che ora questa idea sia la verità, l'eternità, la potenza assoluta, che essa si manifesti nel mondo e che nulla in esso si manifesti all'infuori di questa sua grandezza ed onore, è appunto ciò che, come si è detto, è dimostrato nella filosofia, e che qui si *presuppone* provato."

Certo non potevamo attenderci che Hegel rinunziasse alla preliminarità logica dell'autodimostrazione circolare della filosofia, ed al rapporto dialettico onde la ragione è forma che si dà a sé come proprio contenuto. La ragione, o idea autosviluppantesi, è la verità in sé e per sé che la filosofia ha già "provato" perché essa è appunto questa dimostrazione, anzi l'autodimostrazione della ragione; ma non soltanto nella sua forma, bensí anche nella determinatezza del suo sviluppo: il suo fine è fine assoluto e la sua natura è la sua stessa estrinsecazione *anche* nel modo spirituale, quindi anche nella storia. Tutto questo è già dimostrato dalla filosofia. Ma allora che cosa resterà da fare, e anzitutto, a *chi*, resterà ancora da fare qualcosa? Al filosofo in generale, al filosofo della storia, o allo storico? Il primo deve aver già "provato" il principio; il secondo anche, perché è egli stesso filosofo: egli potrà assumere soltanto la storia per mostrare, indicare (non "dimostrare," "provare") l'attuazione dei fini assoluti dell'idea nella storia; il terzo deve decidersi ad essere un cronista empirico — e allora, dice Hegel, egli esce dalla nostra considerazione — oppure uno storico che comprende la storia e allora diventa filosofo della storia: come anche il filosofo "in generale" che ha "provato" l'autosvolgimento dell'idea in sede "filosofica" ne ha parimenti dimostrato l'estrinsecazione storica: in definitiva, anch'egli non può essere filosofo senza esser filosofo della storia. Dunque, l'unico competente a trattare la filosofia, la storia, e il loro rapporto, è il filo-

sofo della storia, che assume come presupposto l'autosvolgimento dell'idea, e indica nella storia reale l'attuazione del fine assoluto di essa. L'unica operazione possibile è di assumere la storia come una *verifica della Logica*: ed infatti Hegel lo dice espressamente: "Che nelle contingenze dei popoli elemento dominante sia un fine ultimo, che nella storia universale vi sia una ragione — e non la ragione di un soggetto particolare, ma la ragione divina, assoluta — è una verità che presupponiamo; sua prova è la trattazione stessa della storia: essa è l'immagine e l'atto della ragione. Piú propriamente, poi, la prova sta nella conoscenza della ragione stessa, la storia non ne è che la *riprova*. La storia del mondo è solo la manifestazione di questa unica ragione, una delle particolari forme in cui essa si rivela, una copia dell'archetipo raffigurata in un elemento speciale, in quello dei popoli." Pure quest'impresa non è cosí facile come sembra: e Hegel, che in tutte le sue opere, dalla *Logica* in poi, ha impiegato la maggior parte dei suoi sforzi a combattere contro l'accidentale,[8] ne è perfettamente consapevole: e infatti egli enuncia qui il compito della considerazione filosofica come quello di "eliminare l'accidentale"; "Accidentalità è lo stesso che necessità esteriore, cioè necessità che risale a cause le quali non sono esse stesse che circostanze esteriori. Dobbiamo ricercare nella storia un fine universale, il fine ultimo del mondo, e non uno scopo particolare dello spirito soggettivo o del sentimento; lo dobbiamo intendere attraverso la ragione, che non può porre il proprio interesse in un particolare scopo finito, ma solo in quello assoluto. [...] Il razionale è ciò ch'è in sé e per sé, e attraverso cui ogni cosa ha il suo valore. Esso assume forme diverse: ma in nessuna ha piú chiaro aspetto finale che in quelle che prende quando, nelle molteplici formazioni che chiamiamo popoli, lo spirito esplica e manifesta sé stesso." Conosciamo dalla *Logica* e dalla *Filosofia del diritto* l'identificazione di accidentalità e "necessità esteriore," ed anche la critica di Marx al riguardo; l'ultimo testo, poi, ricorda le metafore di "scorza" e "nucleo razionale" nella Prefazione della *Rechtsphilosophie*. La guerra all'accidentale, dunque, continua sebbene l'armistizio dovrebbe esser già stato concluso e ratificato nel principio stesso. Continua, perché l'accidentale si è insinuato nel campo nemico ed è riuscito a rivestire la divisa di comandante supremo, anzi, nella *Filosofia del diritto* è diventato monarca ereditario. Riuscirà la *Filosofia della storia* a smascherarlo?

Da queste pagine pare alquanto difficile, se Hegel, poco oltre, chiede ai suoi ascoltatori "fede nella ragione" e il "desiderio di una intuizione razionale"; ma subito dopo promette che non si tratterà di un "presupposto," quanto di un "risultato": "solo dalla considerazione della storia, dunque, è risultato e risulterà che tutto vi è proceduto secondo ragione." Il lettore non vedrà una contraddizione fra quest'affermazione e la precedente, che postulava una "prova iniziale," e nemmeno con la richiesta di una "fede," perché sa bene che, per Hegel, presupposto e risultato sono la stessa cosa. Questo poi significa, prosegue Hegel, che bisogna "prendere la storia com'è e cioè procedere in modo storico empirico," e del resto anche lo storico mediocre che crede d'esser passivo abbandonandosi al dato, porta con sé le sue categorie attraverso le quali vede l'oggetto: "La verità non giace alla superficie sensibile; e specialmente in tutto ciò che vuol essere scientifico la ragione non può dormire, e la riflessione occorre. Chi considera secondo ragione il mondo, è considerato da esso secondo ragione: le due considerazioni si determinano a vicenda." Quindi è vero che "lo scopo del mondo deve risultare da ciò che se ne percepisce"; però, a tanto, bisogna "recar con sé la ragione" altrimenti si interpreterà il mondo "solo con la soggettività" e si presumerà di dettar legge al suo andamento.

Il principio spirituale della storia è la totalità di tutti gli altri punti di vista, ed essa "esamina il principio concreto, spirituale dei popoli" cioè l'interezza delle loro manifestazioni. Prima delle vicende, delle passioni, dell'energia dei popoli "sta lo spirito degli eventi, quello che li produce," e quest'universale non è da considerare *accanto* agli elementi particolari, ma "è l'infinitamente concreto, che tutto comprende in sé, che dovunque è presente, essendo lo spirito eternamente presso di sé; è quel che non ha passato, e che sempre identico permane nella sua forza e nel suo potere."

Molti potrebbero essere i fini della considerazione storica: "Ma se raffrontiamo i dati della storia ai fini dello spirito, dovremo rinunziare a tutto ciò che altrimenti interessa e attenerci all'essenziale." Perciò Hegel passa a considerare "le categorie, nelle quali si presenta universalmente al pensiero la considerazione della storia." Il termine "categoria" non è ulteriormente determinato, e Hegel passa direttamente a presentarle. La prima è quella del *mutamento* (*Veränderung*), onde "noi vediamo un enorme quadro di eventi e di azioni, d'infinitamente varie formazioni di popoli, Stati, individui,

in un succedersi instancabile," un "umano agire e soffrire" diffuso su tutti gli eventi: "Talora vediamo il piú vasto corpo di un interesse generale procedere con maggior difficoltà e disgregarsi, lasciato in preda a un infinito complesso di piccoli rapporti; talora vediamo nascere il piccolo da un enorme spiegamento di forza, e l'enorme da ciò che appariva insignificante; dappertutto la piú variopinta folla, che ci trae al suo interesse: e se una vien meno, ecco che un'altra ne prende il posto." Alla categoria del mutamento si connette subito il motivo "che dalla morte sorge nuova vita" simbolizzato dal mito della fenice (un "risorgere dalle ceneri" era indicato anche nella *Tragödie im Sittlichen*, il che significa che anche in quel caso Hegel aveva pensato a questo mito). Ma per gli orientali la fenice risorge tal quale era: è un'immagine che conviene al corpo, non allo spirito: "L'idea occidentale è invece quella che lo spirito riappaia non soltanto ringiovanito, ma innalzato, trasfigurato. Esso insorge certo, contro sé stesso, distrugge la forma che aveva assunta e si eleva cosí ad una costituzione nuova. Ma, spogliandosi della veste della sua esistenza, non solo esso passa in un'altra veste, ma esce come spirito piú puro dalla cenere della sua precedente forma."

Ed è questa la seconda "categoria" dello spirito, il "ringiovanire" (*Verjüngung*) di esso: "Attraverso l'adempimento del suo compito esso si crea nuovi compiti, moltiplicando la materia del suo lavoro. Cosí vediamo, nella storia, lo spirito espandersi in una quantità inesauribile di direzioni, e in ciò godersi e soddisfarsi. Tuttavia il suo lavoro ha l'unico risultato di aumentare di nuovo la sua attività, e di consumarsi di nuovo. Ciascuna delle creazioni, in cui esso si è soddisfatto, gli si presenta sempre come nuova materia, che gli è incentivo a nuova elaborazione. Ciò ch'è sua formazione diviene materiale, lavorando al quale esso s'innalza a nuova formazione. Cosí esso manifesta tutte le sue forze in tutte le direzioni." Certo, aggiunge Hegel, il movimento dello spirito "è vincolato da condizioni naturali interne ed esterne" che possono anche causare il fallimento dei suoi tentativi. "Ma allora esso decade dalla sua missione di ente spirituale, a cui non è scopo l'opera, ma la sua propria attività; e tuttavia offre egualmente lo spettacolo di essersi affermato come tale attività."

Ma di fronte al movimento incessante degli eventi non possiamo, alla fine, non chiederci qual è il loro fine. Non possiamo con-

siderare esaurite queste realtà singole dalla "rispondenza al loro scopo particolare": "a un'opera deve giovare tutto": "s'impone la domanda se dietro al rumoreggiare di questa sonante superficie non sia un'interiore, silenziosa, segreta opera in cui venga conservata la forza di tutto ciò che si manifesta. Ciò che a questo proposito può porci in imbarazzo è la gran varietà, anzi il contrasto, di questo contenuto. Vediamo cose opposte riverite come sacre, e pretendenti all'interesse di epoche e di popoli. Nasce il desiderio di trovare nell'idea la giustificazione di tale tramonto."

Nasce cosí la terza categoria, che è quella da cui gli editori hanno tratto il titolo di tutta questa prima parte: *La ragione nella storia.* Essa "esiste nella coscienza come fede nella ragione dominante nel mondo. Sua prova è la trattazione della storia stessa: essa è l'immagine e l'atto della ragione."

Anticipatori di questa idea, Anassagora che per primo trovò una ragione nella natura, e Socrate, che (secondo il *Fedone* platonico) colse l'esattezza della scoperta anassagorea in ciò, che "la natura non venisse concepita quale suo sviluppo, quale organizzazione prodotta" dal principio "della ragione come causa." Distinguere la determinazione astratta di un principio da quella che ne colga lo sviluppo concreto è la cosa essenziale, e, aggiunge Hegel, ritorneremo su questa distinzione anche "nell'interpretare la piú recente situazione politica."

Da questo punto, per diverse pagine, Hegel è condotto ad impigliarsi in una di quelle questioni che sempre, in quest'ultima fase del suo pensiero, gli fanno perdere ogni sicurezza sistematica per la necessità di un'ambigua traduzione del suo teologismo laico in un teologismo piú ortodosso: il problema della provvidenza nella storia.

Il concetto di provvidenza — dice Hegel — è la prima forma in cui si presenti il pensiero che la ragione governi il mondo. Nel contenuto le due affermazioni si corrispondono: "La provvidenza divina è infatti la saggezza che con potenza infinita realizza i suoi fini, cioè il fine assoluto, razionale del mondo: e la ragione è il *pensiero* che determina sé stesso in piena libertà, il Nous." Ma in un secondo momento si rivela una diversità, anzi un'opposizione: la credenza nella provvidenza è fede indeterminata "e non investe la realtà definita, non si applica al tutto, al complessivo corso degli eventi del mondo": l'" elemento determinato nella provviden-

za, onde essa agisce in questo o in quel modo, prende il nome di *piano* della provvidenza stessa. (Questo suo piano è il fine, mentre i *piani* ne sono i mezzi.)" Ma, aggiunge Hegel, è proprio questo "piano" della provvidenza ciò che si pensa debba rimanere nascosto, e che sia presunzione voler penetrare. Ciò può anche valere nei momenti particolari dell'esperienza religiosa, ma certamente non vale rispetto all'universale: "Nella storia universale abbiamo invece da fare con individualità che son popoli, con complessi che sono Stati; non possiamo quindi fermarci a tale commercio al minuto (per cosí dire) della fede nella provvidenza, e nemmeno a quella credenza astratta e indeterminata che si arresta all'asserzione generale di una provvidenza governante il mondo, e non vuole affrontare il concreto. È invece proprio quest'ultimo compito che dobbiamo seriamente proporci. Il concreto, le *vie* della provvidenza sono i mezzi, i fenomeni storici che giacciono innanzi ai nostri occhi; e noi non abbiamo che da riferirli a quel principio generale." A questo punto Hegel, che si è spinto abbastanza innanzi nella laicizzazione del concetto di provvidenza nella sua applicazione storica, è costretto a compiere una diversione, che a suo avviso vale però ad andare piú al fondo della cosa: l'esigenza di conoscere il piano della provvidenza rinvia alla questione della "possibilità di conoscere Dio": è, del resto, uno dei temi piú frequentemente trattati dallo Hegel sistematico, nel quale egli trasferisce, in genere, i problemi piú impegnativi che gli si presentano in ordine al rapporto fra fede e scienza. Conoscere Dio è, per Hegel, conoscere l'assoluto, lo spirito. Egli, specialmente a Berlino, insiste nel dire che è precisamente la stessa cosa, e di regola si trae d'impaccio con una tirata contro i teologi del sentimento, talvolta Jacobi, piú spesso Schleiermacher, suo odiatissimo collega, sempre senza nominarlo; ma, ugualmente di regola, nessuno gli crede: né i liberi pensatori, che con lo sguardo d'intelligenza cui allude Heine, lo considerano uno dei loro; né gli ortodossi che non riconoscono neppure lontanamente nello spirito hegeliano impegnato nelle piú immanentistiche imprese, il loro Dio personale. Anche qui, dunque, la soluzione solita — se di soluzione si può parlare — alla quale il lettore di Hegel è fin troppo abituato: "Se Dio vien posto al di là della nostra coscienza razionale, noi siamo dispensati tanto dall'occuparci della sua natura, quanto dal trovare una ragione nella storia del mondo; campo libero hanno allora le ipotesi. La

pia umiltà sa bene ciò che acquista con le sue rinunce." "Si mostra di conoscere Iddio facendo meraviglie di destini umani o di prodotti della natura. Ora, anche concesso che la provvidenza si manifesti in tali oggetti e materie, perché non si manifesterà anche nella storia del mondo? [...] La natura è la sfera in cui l'idea divina si prova nell'elemento dell'aconcettualità; nello spirituale essa è invece sul suo proprio terreno, e ivi appunto dev'essere conoscibile. Armati del concetto della ragione, noi non dobbiamo esitare di fronte a nessuna materia." E finalmente la teologia del sentimento: "Dio è l'essere in sé e per sé eterno; e ciò ch'è in sé e per sé universale è oggetto del pensiero, non del sentimento." "Appena un contenuto entra nella sfera del sentimento, ognuno è ridotto al suo punto di vista soggettivo. [...] Se uno dice di possedere la religione nel sentimento, e un altro di non trovare nel sentimento alcun Dio, ognuno di essi ha ragione. Riducendo cosí al semplice sentimento il contenuto divino — la rivelazione di Dio, il rapporto dell'uomo con Dio, l'esistenza di Dio per l'uomo — lo si limita al punto di vista della particolare soggettività, dell'arbitrio, del libito. Di fatto, ci si è con ciò tolta di dosso la verità esistente in sé e per sé." Del resto, aggiunge Hegel, proprio la religione cristiana è quella in cui Dio s'è rivelato, "cioè ha concesso agli uomini di conoscere la sua natura, in modo da non essere piú qualcosa di chiuso, di segreto. Questa possibilità di conoscere Iddio importa per noi anche il dovere di farlo, e lo sviluppo dello spirito pensante, che ha avuto origine da questa base, [dalla] rivelazione dell'essere divino, deve riuscire in ultimo a concepire anche col pensiero ciò che inizialmente si è presentato allo spirito nel sentimento e nell'intuizione. Se il tempo sia maturo per tale conoscenza, è cosa che deve dipendere dalla condizione che ciò che è scopo finale del mondo sia entrato finalmente nella realtà in modo universalmente valido e consapevole." Ebbene egli conclude anticipando il lato "cristiano" del motivo "cristiano-germanico," conclusivo di queste lezioni, "l'eccellenza della religione cristiana consiste nel fatto che con essa è giunta questa età: fatto che, nella storia del mondo, fa assolutamente epoca, cioè segna il piú importante punto di svolta. È divenuto manifesto quel che sia la natura di Dio. Se si dice: — non sappiamo nulla di Dio —, la religione cristiana diventa qualcosa di superfluo, di tardivo, di decadente. Nella religione cristiana si sa che cosa sia Iddio. [...] I cristiani sono,

cosí, iniziati ai misteri di Dio; e in tal modo ci è data anche la chiave per intendere la storia del mondo." Pure l'idea fondamentale del cristianesimo "che la provvidenza abbia governato e governi il mondo, che quel che in esso avviene abbia il suo posto determinato nel regime divino e gli sia conforme," nella religione non procede oltre il piano della generalità; essa può dunque costituire un punto di partenza per giungere alla concezione filosofica della storia come prodotto della ragione eterna: "Dev'essere finalmente giunto il tempo di comprendere anche quella ricca produzione della ragione creatrice, che è la storia del mondo. La nostra conoscenza mira ad acquistare la convinzione che ciò ch'è fine dell'eterna sapienza è venuto in luce, come nel campo della natura, cosí anche in quello dello spirito che esiste ed opera nel mondo. In questo senso la nostra considerazione è una *teodicea*, una giustificazione di Dio, quale Leibniz ha tentato a modo suo, metafisicamente, in categorie ancora indeterminate e astratte. Tutto il male del mondo, non escluso il male morale, doveva venir compreso nel concetto, e lo spirito pensante esser conciliato con la sua negazione. Ora è proprio nella storia del mondo che ci si presenta allo sguardo la totale massa del male concreto." Ed il problema del male vien subito risolto, da Hegel, in quello del negativo in generale: "Questa conciliazione può essere raggiunta solo attraverso la conoscenza del positivo, in cui quell'elemento negativo si risolve in qualcosa di subordinato e superato": — attraverso la conoscenza tanto di quale sia veramente il fine del mondo, quanto "del fatto che esso vi sia attuato, e il male non abbia manifestato accanto ad esso uguale efficacia. La giustificazione mira a rendere intelligibile il male di fronte all'assoluto potere della ragione. Il problema è quello della categoria del negativo, di cui si è già parlato, e che ci fa vedere come nella storia del mondo anche le cose piú nobili e belle vengano sacrificate sul suo altare. Questo elemento negativo viene rigettato dalla ragione pensante, che vuole in sua vece un fine positivo. La ragione non può arrestarsi al fatto che singoli individui siano stati colpiti; i fini particolari si perdono nell'universale. Nel sorgere e nel tramontare delle cose essa vede l'opera prodotta dal lavoro universale del genere umano; un'opera che è effettivamente nel mondo al quale apparteniamo. Ed ecco che ciò che appare ha attinto la forma della realtà, senza che noi v'intervenissimo: per concepirlo non è necessaria che la coscienza, la coscienza pensante.

Quella realtà positiva non esiste infatti soltanto come motivo di soddisfazione per il sentimento e la fantasia, ma è qualcosa che appartiene alla realtà, che appartiene a noi, o a cui noi apparteniamo. La ragione, di cui è stato detto che governa il mondo, è tanto indeterminata nel suo nome quanto la provvidenza: — si parla sempre della ragione, senza saper designare quale sia la sua funzione determinata, il suo contenuto, quale il criterio con cui poter giudicare se qualcosa sia razionale o irrazionale. Solo la ragione concepita nella sua *determinatezza* è la *cosa*, cioè la realtà effettiva: il resto, quando ci si soffermi a parlare della ragione, non è che parole."[9] Questo testo conclusivo (che è per buona parte di mano di Hegel) serve molto opportunamente a ricondurre il discorso, finora fin troppo disteso, di questa prima parte dell'Introduzione, a quel motivo centrale che finora, se non era ancora apparso molto esplicitamente, pure ne aveva guidato tutto il movimento; e questo motivo è la dialettica, piú presente che mai non solo nel concetto di razionalità, ma, in generale, anche nelle altre due "categorie" della considerazione storica, il mutamento e il ringiovanimento. Non si tratta distintamente dei tre momenti della dialettica, perché tutti e tre rappresentano l'intero movimento dialettico da diversi punti di vista, quello del contenuto (mutamento), quello della tendenza (ringiovanire) e quello del fondamento (razionalità). Di fronte a questa, che resta la vera categoria dell'intelligenza del senso della storia, la questione della provvidenza assume un carattere metaforico. Il che, però, non significa che abbiano torto quegli interpreti che vedono (come ad es. lo stesso Calogero nell'Avvertenza alla traduzione) un residuo teologico di fondo nella concezione hegeliana della storia: purché lo s'intenda, naturalmente, come il teologismo laicizzato dello spirito, che è tanto laicizzato da poter essere preso per ateismo. Esso resta, però, pur sempre un teologismo a causa dell'apriorismo indimostrato (o preteso autodimostrantesi, che è lo stesso) del fondamento, e per l'andamento fatale del suo procedere. In tema di laicizzazione, però, è dato di riscontrare qui già un accenno della maniera molto caratteristica in cui essa si attua in queste lezioni. Il lettore ricorderà che Hegel ha detto insieme che il cristianesimo ha condotto lo spirito al punto in cui "si sa che cosa è Dio," e poco oltre, che la "religione" si arresta, nella concezione della provvidenza, al "piano della generalità." Le due affermazioni sembrerebbero contrastare. Ed invece esse sono compa-

tibili, perché per questo Hegel il cristianesimo non è piú soltanto una "religione." Esso è una figura della storia dello spirito, comprensiva di elementi religiosi e non religiosi, politici, artistici e filosofici, che quindi rappresenta il livello raggiunto dallo spirito del mondo, e, in sintesi con lo spirito "germanico," il suo livello piú alto e definitivo, che in sé comprende tutte quelle determinazioni. Hegel, insomma, ha laicizzato lo stesso cristianesimo. Che ciò, reciprocamente, corrisponda ad una cristianizzazione dell'elemento laico della storia, è una questione che potremo considerare soltanto alla fine.

4. *L'idea della storia e i mezzi della sua realizzazione*

Il problema del compito della ragione è identico a quello del fine stesso del mondo. Per risolverlo, dice Hegel, dobbiamo porci sul piano dello spirito. Ora qual è il "fine sostanziale in cui lo spirito giunge a tale contenuto"? Come lo spirito giunge al contenuto di tal fine, e da dove esso proviene? Gli individui si trovano già nell'interno d'una cultura, ma che i popoli si trovino in un certo grado di cultura, è ciò che dobbiamo spiegare, il che ripropone il problema nei termini suddetti: come lo spirito giunge a quel contenuto? Per rispondervi Hegel s'impegna a determinare anzitutto il concetto dello spirito. Esso non è qualcosa di astratto, bensí di "individuale, attivo, assolutamente vivo; coscienza ma anche suo oggetto — e questo è l'esistere dello spirito, l'avere sé stesso come oggetto." "Lo spirito dunque è pensante, ed è il pensare di qualcosa che è, e pensare che esso è e come esso è. Esso sa: ma sapere è coscienza di un oggetto razionale. Lo spirito inoltre ha coscienza solo in quanto è autocoscienza; cioè, io so di un oggetto solo in quanto io so in questo anche di me stesso, vi conosco la mia determinazione, so che quel che sono è anche oggetto per me, che io sono non soltanto questo o quello, ma ciò di cui io so. [...] Esso può avere un contenuto soltanto spirituale; ed è appunto la realtà spirituale che è il suo contenuto, il suo interesse. Cosí è che lo spirito giunge ad avere un contenuto; non che egli trovi dato il suo contenuto, bensí egli fa di sé stesso il suo contenuto, il contenuto di lui stesso. Il sapere è la sua forma e il suo comportamento, ma il contenuto è poi la stessa realtà spirituale. Cosí

lo spirito, secondo la sua natura, è presso di sé, ossia è libero." Di qui Hegel s'addentra in una determinazione dello spirito "per mezzo del suo opposto" che lo porta a rilevare nell'uomo i momenti della sensazione e dell'istinto e, di contro, del pensiero, e pertanto della sua coscienza dell'universale e della mediazione del *fine* fra sé e l'oggetto verso cui è mosso, e finalmente, della riflessione e del ritorno in sé: "Il pensare che esso è Io costituisce la radice della natura dell'uomo. L'uomo come spirito non è qualcosa di immediato, bensí qualcosa di essenzialmente riflesso, ritornato in sé medesimo. Questo movimento di mediazione è un momento essenziale dello spirito. La sua attività è il procedere oltre l'immediatezza, il negarla, e cosí il ritornare in sé; egli è dunque ciò a cui reca sé stesso con la sua attività. Solo ciò che è ritornato in sé è il soggetto, è vera realtà. Lo spirito esiste solo come risultato di sé medesimo." Esempi, il seme, principio e risultato dell'individuo, l'uomo come possibilità di essere ciò che è e di educarsi e, finalmente, Dio e la Trinità.

Questo tentativo di determinazione dell'essenza dello spirito potrebbe apparire diversiva se essa non ci conducesse, invece, ad un tema centralissimo della filosofia hegeliana della storia che, come sappiamo, è anche uno dei motivi piú antichi della speculazione di Hegel: il *Volksgeist*. Noi, dice Hegel, dobbiamo considerare lo spirito da vicino, ma non come individuo umano: "Lo spirito è essenzialmente individuo; ma nell'atmosfera della storia universale non abbiamo a che fare con il singolo, non ci limitiamo e riferiamo all'individualità particolare. Lo spirito nella storia è un individuo che è di natura universale, ma che è determinato, cioè, in generale un popolo; e lo spirito con cui abbiamo a che fare è lo *spirito del popolo* (*Volksgeist*). Gli spiriti dei popoli si distinguono però secondo l'idea che essi si fanno di sé stessi, secondo la superficialità o la profondità con cui hanno compreso e approfondito ciò che è lo spirito. Il dominio giuridico dell'eticità presso i popoli è la coscienza di sé dello spirito; essi sono il concetto che lo spirito ha di sé medesimo. È dunque l'idea dello spirito che si realizza nella storia. Da ciò che lo spirito sa di sé dipende la coscienza del popolo; e l'estrema consapevolezza, da cui tutto dipende, è che l'uomo sia libero. La coscienza dello spirito deve prender forma nel mondo; il materiale di questa realizzazione, il suo terreno non è altro che la coscienza universale, la coscienza di un

popolo. Questa coscienza contiene e determina tutti i fini e gli interessi del popolo: essa costituisce il diritto, i costumi, la religione di un popolo. Essa è l'elemento sostanziale dello spirito di un popolo, anche quando gli individui non lo conoscono ed esso sussiste come un presupposto indiscusso. È come una necessità: l'individuo viene educato in questa atmosfera e non sa d'altro. Tuttavia non è solo educazione o conseguenza d'educazione: questa coscienza viene infatti sviluppata dall'individuo stesso, non gli vien soltanto appresa: l'individuo *è* in questa sostanza. Tale sostanza universale non è la realtà mondana: questa anzi le si oppone, in un vano sforzo." L'individuo può distinguersi dagli altri, ma non dallo spirito del popolo, e i grandi individui sono appunto quelli "che conoscono questo spirito del popolo e sanno regolarsi secondo esso"; "gl'individui scompaiono innanzi a ciò ch'è universalmente sostanziale. Questo forma da sé i suoi individui, quelli di cui ha bisogno per il suo fine. Ma gl'individui non impediscono che avvenga ciò che deve avvenire." E subito dopo la categoria del *Volksgeist*, quella che ne forma il corrispettivo sul piano della universalità assoluta, anzi, quel che costituisce lo stesso ambito universale all'interno del quale si muovono i diversi *Volksgeister*, e cioè, il *Weltgeist*, lo *spirito del mondo*, che è per Hegel il vero soggetto della storia. "Lo spirito del popolo è essenzialmente uno spirito particolare, ma nello stesso tempo è nient'altro che l'assoluto spirito universale — giacché questo è Uno. Il *Weltgeist* è lo spirito del mondo, come si esplica nella coscienza umana; gli uomini stanno ad esso come le realtà singole stanno alla totalità che le sostanzia. E questo spirito del mondo è conforme allo spirito divino, ch'è lo spirito assoluto. In quanto Dio è onnipresente, è presso ogni uomo, appare nella coscienza di ognuno; e ciò è lo spirito del mondo. Il particolare spirito di un particolare popolo può perire: ma esso è un anello nella catena costituita dal corso dello spirito del mondo, e questo spirito universale non può perire. Lo spirito di un popolo è cosí lo spirito universale di una forma particolare, a cui esso è in sé superiore, ma che esso però ha, in quanto esiste: con l'esserci, con l'esistenza interviene infatti la particolarità," che è poi il modo in cui il *Volksgeist* "si forma la propria coscienza dello spirito" nella quale son coinvolte tutta la sua cultura e la sua civiltà. Scopo dello spirito del popolo è quindi di prender coscienza di sé o, che è lo stesso, di realiz-

zarsi nella sua verità, cioè "di produrre un mondo spirituale, conforme al concetto di sé, di compiere e realizzare la sua verità, di creare la religione e lo Stato in modo che esso sia secondo il suo concetto, cioè sia suo nella verità, o sia l'idea di sé stesso (idea è la realtà, che è solo specchio, espressione del concetto). In tal modo si comprende il fine universale dello spirito e della storia; e come il germe reca in sé tutta la natura dell'albero e il gusto e la forma dei frutti, cosí già le prime tracce dello spirito contengono virtualmente tutta la storia."

Abbiamo ricordato che la categoria del *Volksgeist* è una delle prime che Hegel, accettandola dall'ambiente protoromantico, assume a strumento dell'intelligenza della storia. Si potrebbe dire che la differenza fra le formulazioni giovanili, o meglio (poiché, come sappiamo, delle precise formulazioni, allora, non potemmo trovarle) tra la struttura piú o meno determinata di questa categoria nel periodo giovanile, e la formulazione che abbiamo ora riferita, rappresenti tutto l'arco dello sviluppo del pensiero hegeliano sulla storia. Senza scendere nei dettagli di esso, che, del resto, il lettore potrebbe, in fondo, ricostruire da sé da tutto il nostro lavoro precedente, diremo che la differenza piú rilevante consiste proprio nel fatto che ora il *Volksgeist* è membro vivente del *Weltgeist* universale: figura, quest'ultima che certamente mancava nello Hegel di Tubinga e di Berna. Il concetto di spirito universale si forma insieme a quello dell'intero, a Francoforte e specialmente a Jena, e culmina in quello spirito di cui Hegel, nel 1807, traccia una "fenomenologia."

Nella dispiegata realizzazione sistematica delle opere maggiori non ritroviamo facilmente i *Volksgeister*, ma non perché Hegel voglia porre in secondo piano questa categoria, quanto perché la funzione di riflettere e rifrangere lo spirito deve venir assunta da altri elementi della particolarità inserita nella organicità dell'intero. Ritroviamo quest'elemento alla fine della *Filosofia del diritto*, e lo stesso loro emergere dal piano statuale-militare del Diritto statuale esterno, dà loro la caratteristica di quella durezza che è rimasta tristemente celebre, ed ha fatto parlare, l'unica volta, forse, non del tutto a torto, d'uno Hegel prebismarckista o anticipatore del *Machtstaatsgedanke*, della teoria dello Stato di potenza: "Al popolo, al quale siffatto momento spetta come principio *naturale*, è affidata l'effettuazione del medesimo, nel progresso dell'autocoscienza (che si sviluppa) dello spirito universale. Questo popolo è nella storia

universale, per quest'epoca, — e può (§ 346) *far epoca in essa, soltanto una volta,* — il *dominante.* Di fronte a questo suo diritto assoluto, di essere guida dell'attuale grado di sviluppo dello spirito universale, gli spiriti degli altri popoli sono senza diritto, ed essi, come coloro la cui epoca è passata, non contano piú nella storia universale."[10]

Lo ripetiamo: il fosco colore di questo testo dipende soprattutto dal fatto che è molto difficile, qui, giustificare Hegel interpretando il dominio del *Volksgeist* signore del mondo, portatore della "fiaccola dell'Assoluto," come un dominio culturale, spirituale, (come potrebbe essere il caso della civiltà ellenica anche dopo la sua stessa sconfitta politica) perché le determinazioni culturali sono, nel rigore del sistema cui la *Filosofia del diritto* e l'*Enciclopedia* si attengono, una zona ancora sconosciuta ai *Volksgeister*, salvo il condizionamento dell'ultimo che è il primo ecc., ossia salvo il condizionamento dello spirito assoluto sullo spirito oggettivo, che però appare nell'*Enciclopedia* ma non nella *Filosofia del diritto.*

Quel rigore sistematico, come sappiamo, in queste *Lezioni* di filosofia della storia, si attenua; e insieme, da un lato, la determinazione dei *Volksgeister* si arricchisce di motivi di cultura, e dall'altro diviene piú sensibile il loro collegamento organico col *Weltgeist*: il che, se accentua il "diritto" del *Volksgeist*, che in una determinata epoca lo rappresenta, pone però pur sempre quest'ultimo in piú stretto contatto con la natura universale, cioè spirituale, cioè culturale, dello spirito del mondo. Ma su questa questione ritorneremo a proposito di un prossimo capitolo dell'Introduzione che stiamo studiando.

Proseguendone l'esame, troviamo Hegel impegnato a determinare il "contenuto della storia universale" (questi titoletti sono, naturalmente, degli editori). La storia è qui "la raffigurazione del modo in cui lo spirito si sforza di giungere alla *cognizione di ciò ch'esso è in sé.*" Ora, lo spirito in sé è libertà; gli orientali lo ignorano, o meglio sanno che "uno solo è libero" cioè il monarca; i greci e i romani prendono coscienza della libertà, ma di una libertà parziale: solo alcuni sono liberi, non "l'uomo come tale." Perciò ebbero schiavi e "la loro libertà non fu in parte che una fioritura accidentale, elementare, transitoria e ristretta, e in parte, insieme, una dura schiavitú dell'umano." Anche il classi-

cismo di Hegel ha percorso molta strada: non piú l'età idillica della perfezione politica da rinnovare (Berna), non piú la nostalgia per una perfezione irripetibile (Jena): ora sembra che il classicismo di Hegel sia tutto concentrato nelle *Lezioni di Filosofia dell'arte*, ed è solo in queste che la classicità assume il valore d'un paradigma di perfetto equilibrio che sembra perfino far eccezione alla dialettica, perché il periodo successivo, l'arte romantica, è discutibile se ne sia davvero un pieno ed onnilaterale superamento. Ma dal punto di vista della filosofia della storia all'osservazione che testé abbiamo letto, apertamente ed eccezionalmente svalutativa, si affianca la caratterizzazione generalissima che per i greci lo Stato è opera d'arte, onde la grecità sembra dover prendere a prestito dall'estetica la sua specifica positività storica.

Per tornare al nostro testo, la libertà è invece pienamente svelata alle "nazioni germaniche," cioè cristiano-moderne (diremo qualcosa piú oltre di questa denominazione); appare alla coscienza dapprima nella sfera religiosa, ma senza realizzarsi compiutamente: la differenza fra l'introduzione del principio e la sua applicazione, o realizzazione — dice Hegel — è "il lungo decorso che costituisce appunto la storia," ossia il processo onde la libertà che è in sé deve portarsi per sé nella realtà, e in questa prender coscienza di sé e divenire in sé e per sé. Fra l'in sé e la realtà della libertà c'è "infinita differenza," pure "è la libertà in sé che racchiude in sé stessa la necessità infinita di recare sé medesima a coscienza — giacché, essa, secondo il suo concetto, è sapere di sé — e con ciò ad esistenza reale: essa è a sé stessa il fine che traduce in atto, e l'unico fine dello spirito." Ora, nel determinare appunto il progresso di questa "differenza" (che quantunque la differenza sia infinita *come tale*, pure non dev'essere un progresso all'infinito, onde la storia, o meglio la *comprensione della storia* deve "chiudersi" come vedremo) ritorna la considerazione dei *Volksgeister*: "Gli spiriti dei popoli sono i membri del processo per cui lo spirito giunge alla libera conoscenza di sé. I popoli peraltro sono esistenze per sé — qui non abbiamo a che fare con lo spirito in sé —, e come tali hanno un'esistenza naturale. Essi sono nazioni, e per tale aspetto il loro principio è un principio naturale; e poiché i principi sono distinti, cosí naturalmente lo sono anche i popoli. Ognuno ha il suo principio proprio, a cui tende come a suo fine; raggiunto il quale non ha piú nulla da fare

nel mondo." Lo spirito d'un popolo è lo sviluppo del suo principio; "Essendo spirito non si può cogliere che spiritualmente, col pensiero, e siamo noi che comprendiamo il pensiero." Esso si dispiega attraverso le sue manifestazioni che sono la religione, la scienza, le arti, i destini e gli eventi. In un primo momento conosce solo i fini della sua attività, non ancora sé stesso, ma il comprendersi è la sua piú alta funzione: "Lo stadio sommo è per lo spirito quello di sapersi: il giungere non solo all'intuizione, ma anche al pensiero di sé medesimo. Ciò esso deve compiere e ciò esso compirà: ma questo compimento è insieme il suo tramonto, cioè il sorgere di un altro grado, di un altro spirito. Il singolo spirito di un popolo compie la sua realizzazione costituendo il trapasso al principio di un altro popolo: e cosí ha luogo un processo, un sorgere, un avvicendarsi dei principi dei popoli. Mostrare in che consista il nesso di questo movimento è compito della storia filosofica."

Funzione universale dello spirito è di "*porre* le determinazioni che esso ha *in sé*"; "Lo spirito di un popolo è sapere, e l'attività del pensiero rispetto alla realtà dello spirito di un popolo consiste nel fatto che esso conosca la sua opera come qualcosa di oggettivo, e non piú soltanto di soggettivo." "Lo spirito agisce per sua essenza, reca in atto ciò ch'esso è in sé, traducendolo nella propria azione, nella propria opera; cosí diventa oggetto a sé stesso, e ha sé innanzi a sé come realtà esistente. Parimenti lo spirito di un popolo: la sua attività consiste nel tradursi in un mondo esistente che sussista anche nello spazio. La sua religione, il suo culto, i suoi usi e costumi, l'arte, la costituzione, le leggi politiche, tutto il complesso delle sue istituzioni, i suoi eventi e le sue azioni: questa è la sua opera, questo è quel popolo." "L'individuo trova di conseguenza innanzi a sé, l'essere del popolo come un mondo già pronto e saldo, che egli deve assimilare. Egli deve appropriarsi questa realtà sostanziale, affinché divenga suo carattere e capacità, affinché egli stesso sia qualche cosa." Non sussiste separazione dell'individuo dal tutto. E "quando il popolo ha in tal modo fatto di sé medesimo l'oggetto della sua creazione, è superato il dissidio fra l'in sé, ciò che esso è nella sua essenza, e la realtà, ed esso si è soddisfatto: ciò ch'esso è in sé, esso lo ha posto là come suo mondo. In questa sua opera, in questo suo mondo, ecco che lo spirito gode di sé stesso." Ma quando lo

spirito di un popolo ha "ottenuto ciò che vuole," quando dunque "il popolo si è sviluppato pienamente e ha raggiunto il suo fine, il suo piú profondo interesse vien meno." "Un contrasto sussiste in quanto la realtà non s'è ancora adeguata al suo concetto, o in quanto il suo concetto interno non è stato ancora portato al grado dell'autocoscienza. Ma appena lo spirito si è data, nella sua vita, la sua oggettività, appena ha completamente sviluppato il concetto di sé e lo ha tradotto in pieno nella realtà, allora — come dicemmo — esso è giunto al godimento di sé, che non è piú un agire, ma bensí un espandersi senza contrasto in sé medesimo." Il pensiero attivo di un popolo è la sua giovinezza, ma "quando lo spirito di un popolo ha vittoriosamente svolto la sua attività, la sua vivacità e il suo interesse cessano; il popolo vive nel trapasso dalla virilità alla vecchiaia, nel godimento di ciò che ha raggiunto. [...] Vive ormai nella soddisfazione del fine raggiunto, cade nell'abitudine, in cui non c'è piú vita, e va cosí incontro alla sua morte naturale. [...] Si muove: ma questa vivacità è solo quella degli interessi particolari degli individui, non piú l'interesse del popolo in sé. L'interesse piú grande e piú alto non vive piú: poiché non c'è interesse che dove c'è contrasto." "Un popolo si può trovare assai bene in questo stato di morte, nonostante che sia uscito fuori dalla vita dell'idea. Esso serve allora come materiale di un principio superiore, diviene una provincia di un altro popolo, in cui quel principio superiore si fa valere. Ma il principio a cui è giunto un popolo è una realtà effettiva: anche se esso trova la sua morte nell'abitudine, come principio spirituale non può perire, ma si fa strada verso un principio superiore [...]. Lo spirito particolare di un popolo soggiace alla transitorietà, tramonta, perde la sua importanza per la storia del mondo, cessa di essere il portatore del concetto supremo che lo spirito ha conquistato di sé. Il popolo del momento, il dominatore, è infatti volta per volta quello che ha concepito il piú alto concetto dello spirito. Può avvenire che popoli, portatori di concetti non cosí alti, continuino ad esistere: nella storia del mondo vengono messi in disparte."

Le cose piú rilevanti di queste pagine sono anzitutto la chiara affermazione di ciò, che l'autorealizzazione dello spirito è comprensiva di tutte le sue determinazioni culturali. La vita dei *Volksgeister* sembra qui svincolata dalla posizione sistematica che nel-

la *Filosofia del diritto*, ne faceva piuttosto degli *Staatsgeister*: è questo, certamente, un progresso delle lezioni sul sistema, ma che ciò significhi la crisi del sistema ci pare che non si abbiano documenti sufficienti per affermarlo. D'altra parte il culmine che lo spirito di un popolo può raggiungere, è di *comprendersi*: posta questa determinazione, a conclusione delle altre, come religione, arte, eventi, ecc. — a parte la libera e non sistematica elencazione di esse, che però è dei discepoli, e finora non significa certo rifiuto della dialettica del sistema — sembrerebbe che il momento culminante della vita d'un *Volksgeist* sia la *sua* filosofia: e che la filosofia s'avanzi solo al tramonto lo sappiamo dalla celebre immagine della *Rechtsphilosophie*.

Ciò ci introduce alla seconda questione: quella della successione dei *Volksgeister*. Dal punto di vista filologico rileviamo la persistenza del concetto giovanile, preso dall'ambiente protoromantico (o anche tardo-illuministico contemporaneo del protoromanticismo e con esso interferentesi) delle età dei popoli; ma ciò che conta di piú è la *successione*, perché sembrerebbe un concetto fatto apposta per introdurre il "progresso all'infinito": ciò che, del resto si rimprovera generalmente a Hegel di non aver "ammesso," "chiudendo" la storia. Al riguardo sono significativi i due ultimi testi citati: anzitutto un *Volksgeit* è sempre un membro dello spirito; il suo "principio" non si perde, è un'acquisizione dello spirito stesso.

Ma in questo riversarsi nello spirito universale quel "principio" trova la sua *organicità*, e pertanto la sua *circolarità*, onde la *successione d'uno* spirito del popolo ad un altro s'inserisce essa stessa in un processo destinato a chiudersi appunto con l'*autocomprensione dello spirito universale*. Abbiamo qui un primo accenno della soluzione ermeneutica che proponiamo, del problema della "chiusura della storia." Hegel sa bene che la storia continuerà dopo di lui e dopo il mondo "cristiano-germanico," ma non è di questa prosecuzione temporale che, per lui, si tratta. Il processo di autorealizzazione dello spirito del popolo è processo che culmina nella sua comprensione di sé; ma questi processi determinati introducono la loro conclusione nel processo comprensivo dello spirito universale, in cui tutti i *Volksgeister*, appunto convergono nel loro punto piú alto. A un certo momento, lo spirito universale ha pienamente compreso sé stesso, perché ha compreso

il proprio movimento, la legge e il fine di esso. Quest'autocomprensione è ciò che s'è detto fine della storia. E domani? Hegel risponde: la filosofia non s'intende di profezie; e del resto, dal punto di vista della *comprensione del mondo, Hegel ha ragione*: non si può *comprendere* il futuro. Domani — potrebbe rispondere Hegel — ci sarà un filosofo che a sua volta comprenderà la storia, e la chiuderà. Ma, poiché *noi* oggi abbiamo compreso questo, l'abbiamo già chiusa noi. Il filosofo "del futuro" è già presente, oggi, nella nostra comprensione della storia, ed è in essa anch'egli rinchiuso. I Giovani hegeliani riproporranno una "filosofia del futuro"; ma la loro istanza sarà valida solo perché essi rifiuteranno — o almeno, solo nei limiti in cui essi rifiuteranno — la filosofia come comprensione del mondo. In questo senso, poiché essi, pur riproponendo il "dover essere" non si distaccheranno mai compiutamente da un atteggiamento di prevalente teoreticismo (e del resto, l'ultima tesi marxiana, per quanto valida pienamente contro Hegel, è però materialmente diretta contro Feuerbach) possiamo dire, per "civettare" una volta tanto con espressioni hegeliane, che la "verità" della "filosofia del futuro" è la concezione del compito della teoria e della prassi come quello della "trasformazione del mondo," e cioè la concezione materialistica della storia, che sola, dà al "futuro" una prospettiva concreta.

Il tema della successione d'uno spirito del popolo all'altro, e dell'inserimento dei risultati determinati nel processo dello spirito universale è trattato da Hegel nel paragrafo successivo ("il processo dello spirito del mondo") ed è articolato dialetticamente. Nello sviluppo precedente, cioè, mancava la categoria del "negativo" che qui subentra a determinare il senso del tramonto del *Volksgeist*, che coincide con il raggiungimento della sua consapevolezza di sé, con la "scienza." "Essendo però il popolo un universale, un genere, interviene un'ulteriore determinazione. Lo spirito di un popolo esiste per sé come genere: in ciò è la possibilità che, in questo esistente, l'universale che è in esso appaia come l'opposto. Si manifesta in esso la sua negazione: il pensare si eleva al di sopra dell'immediato agire. E cosí la sua morte naturale appare anche come uccisione di sé stesso. Osserviamo, in tal modo, da un lato, il tramonto che lo spirito del popolo prepara a sé stesso." Le apparenze del tramonto sono la corruzione interna, il ripiegarsi sugli interessi particolari, ecc., e anche una violenza

estranea che però non è decisiva, in quanto ha efficacia solo se il *Volksgeist* che la subisce è già giunto al suo "tramonto."

Ma alla morte segue la vita, e questa successione non è mera ripetizione: questo avviene nel mondo naturale, nel quale "non c'è niente di nuovo sotto il sole." "Ma col sole dello spirito la cosa è diversa. Il suo corso, il suo movimento non è ripetizione di sé, bensí è la cangiante manifestazione che lo spirito dà di sé in forme sempre differenti, è essenzialmente un progredire. In questo dissolversi dello spirito del popolo per opera della negatività del suo pensiero ciò si manifesta nel senso che la conoscenza, la comprensione pensante dell'essere, è fonte e cuna di una nuova forma, cioè di una forma superiore, in un principio che in parte conserva e in parte trasfigura. Il pensiero è infatti l'universale, il genere che non muore e resta sempre identico a sé. La forma determinata dello spirito non solo trapassa naturalmente nel tempo, ma viene superata nell'attività autoagente e autocosciente dell'autocoscienza. Essendo questo superare un'attività del pensiero, esso è allo stesso tempo un conservare e un trasfigurare. In quanto cosí lo spirito supera da una parte la realtà, il sussistere di ciò che esso è, acquista nel medesimo tempo l'essenza, il pensiero, l'universale di ciò che esso soltanto era. Suo principio non è piú quell'immediato contenuto e fine, quale esso era, ma la sua essenza."

Ma nel trapassare dello spirito d'un popolo in un altro, lo spirito universale non muore, ma come spirito d'un popolo deve giungere a pensarsi: "Questo pensare, questa riflessione non rispetta piú l'immediato, che riconosce come principio particolare; si produce una scissione dello spirito soggettivo da quello universale. Gli individui si racchiudono in sé e tendono a fini propri: abbiamo già fatto osservare come ciò sia la rovina del popolo: ognuno si propone i suoi fini secondo le proprie passioni. Ma nello stesso tempo, in questo ritirarsi dello spirito in sé, il pensiero si fa innanzi come particolare realtà, e nascono le scienze. Cosí le scienze e la rovina, il declino di un popolo vanno sempre di pari passo."

Lo spirito di un popolo giunge dunque al suo livello piú alto con la scienza, cioè con la comprensione di sé, e da quel punto non può che declinare, perché il "pensare" e l'"agire" si contrappongono nell'autocomprensione, il *Volksgeist* esce fuori di sé come spirito di un popolo *particolare*, ed è appunto la particola-

rità ad esser "tolta": l'universalità è *conservata* dallo spirito del mondo ed è, per ora, assunta dal *Volksgeist* successivo, che raccoglie l'eredità del precedente per realizzarla, riesprimerla, ed alla fine, a sua volta, comprendere sé stesso. Ciò che c'è di positivo in questo processo, il suo senso depurato di tutti gli elementi di particolarità che i successivi *Volksgeister* si lasciano dietro, è il corso dello spirito del mondo. "La scissione contiene e porta con sé l'esigenza della riunione, perché lo spirito è uno. Esso è abbastanza vivo e forte per produrre l'unità. L'opposizione, la contraddizione, in cui lo spirito entra rispetto al principio inferiore, conduce al principio superiore." "Il risultato di questo processo è dunque che lo spirito, oggettivandosi e pensando questo suo essere, da un lato distrugge la determinatezza del suo essere, dall'altro ne comprende l'universalità, e fornisce con ciò una nuova determinazione al suo principio. Cosí la determinatezza sostanziale di questo spirito del popolo si è mutata, cioè il suo principio è stato assorbito in un altro, e piú alto, principio. [capov.] L'anima di ogni comprensione e concezione filosofica della storia, ciò che in essa piú importa ed eccelle, è il possesso di questa nozione del trapasso." Il trapasso, e la sua comprensione, è la *Aufhebung* determinata dallo sviluppo del *Volksgeist* particolare; il trapasso di tutti i *Volksgeister* fino al presente, e la comprensione di esso, è la *Aufhebung* definitiva, con la quale lo svolgimento dello *spirito del mondo* "ritorce" la fine nel suo principio.

Questa congiunzione del risultato col cominciamento è il "fine ultimo," e con quest'argomento si conclude la prima parte dell'Introduzione.

"Si tratta qui, dunque, del fine ultimo dell'umanità, quello che lo spirito si propone di raggiungere nel mondo e che esso è spinto infinitamente, con pressione assoluta, a realizzare per sé," ciò a cui mira lo spirito è solo lo spirito stesso, che "non può riposare, non si può occupare di nient'altro, finché non sappia ciò che è"; nella storia osserviamo anche fini speciali, ma "lo spirito libero è necessariamente in rapporto solo con sé stesso, essendo spirito libero; altrimenti sarebbe dipendente e non libero. Il fine è in tal modo determinato, nel senso che lo spirito deve giungere a coscienza di sé o rendere il mondo conforme a sé."

"Fine della storia del mondo è dunque che lo spirito giunga al sapere di ciò che esso è veramente, e oggettivi questo sapere,

lo realizzi facendone un mondo esistente, manifesti oggettivamente sé stesso. L'essenziale è il fatto che questo fine è un prodotto." Lo spirito non è che "autoattività"; al suo essere appartiene l'essersi prodotto, "il suo essere è il processo assoluto," che ha momenti distinti, gradi. Ma "la storia del mondo è la rappresentazione del processo divino, del corso graduale in cui lo spirito conosce sé stesso e la sua verità e la realizza." Lo spirito del mondo "si produce in date forme, e queste sono i popoli attori della storia universale. Sono forme ciascuna delle quali costituisce un singolo grado e segna un'epoca nella storia del mondo. Piú profondamente: sono i principi che lo spirito ha scoperto di sé, e che esso è spinto a realizzare. In ciò è dunque un nesso essenziale, il quale non esprime altro che la natura dello spirito," e "i principi degli spiriti dei popoli, in una necessaria graduale successione, non sono essi stessi che momenti dell'unico spirito universale, il quale attraverso essi, nella storia, s'innalza e conclude in una totalità autocomprensiva." Si parla di "irrazionalità" degli ideali, specialmente della giovinezza; ma ciò riguarda soltanto le determinazioni soggettive; e del resto "nell'età inoltrata si raggiunge la maturità del giudizio, che tollera il male non solo per mancanza di interesse ma perché, istruita piú profondamente nella serietà della vita, è stata condotta a comprendere il sostrato sostanziale della cosa. Non è indulgenza, ma giustizia." "Ma per quel che riguarda il vero ideale, l'idea della ragione stessa, la nozione al cui acquisto la filosofia deve aiutare è che il mondo reale è come deve essere, che la volontà razionale, il bene concreto è effettivamente la forza massima, la potenza assoluta che traduce sé stessa in atto. Il bene verace, la ragione divina universale è anche potenza di realizzazione di sé medesima. Nella sua rappresentazione piú concreta, questo bene, questa ragione è Dio." "Dio prevale e la storia del mondo non rappresenta altro che il piano della provvidenza. Dio governa il mondo: il contenuto del suo governo, l'esecuzione del suo piano è la storia universale. Compito della filosofia della storia universale è cogliere questo piano, e suo presupposto è la nozione che l'ideale si realizza, che possiede realtà solo quel ch'è conforme all'idea. [...] La filosofia vuol conoscere il contenuto, la realtà dell'idea divina, e giustificare la realtà vilipesa. Infatti la ragione è la percezione dell'opera di Dio." E con un richiamo alla *Filosofia del diritto* Hegel aggiunge: "Ciò

che altrimenti ha nome di realtà viene considerato dalla filosofia come qualcosa d'inconsistente, che può avere un'apparenza, ma che non è reale in sé e per sé." La filosofia dunque "riconcilia il reale che sembra ingiusto, col razionale, lo trasfigura in esso, fa vedere come esso abbia il suo fondamento proprio nell'idea, e come debba perciò soddisfare la ragione. [...] La verità del vero, questo è il mondo creato. Dio parla; egli esprime solo sé stesso, ed è il potere di esprimersi, di rendersi percepibile. Ed è la verità di Dio, la sua immagine, che viene percepita nella ragione. La filosofia tende quindi ad affermare che ciò ch'è vuoto non è un ideale, che tale è solo ciò ch'è reale: — essa mira a che l'idea si renda percepibile."[11]

Prescindiamo dalla teologizzazione empirica di questo processo, ossia dalla sua traduzione in termini di teologia positiva: sappiamo che essa nasconde un teologismo di natura speculativa molto piú profondo di quanto queste espressioni predicatorie facciano apparire. Ciò che ci interessa di piú è che *il fine* della storia è, certamente, anche *la* sua *fine*, come del resto lo stesso termine usato, *Endzweck*, "scopo terminale" significa; ma ciò che ci interessa di piú ancora, è che il concetto di questo fine che è anche un termine sia direttamente conseguente all'autocomprensione dello spirito, anzi, che esso sia precisamente la stessa cosa: non siamo noi a dirlo ma Hegel stesso: le due determinazioni dello spirito, quella di realizzarsi e quella di comprendersi, quella di "rendere il mondo conforme a sé" e quella di "giungere a coscienza di sé," "sono identiche: si può dire che lo spirito fa sua l'oggettività, o, inversamente, che esso produce da sé il suo concetto, lo oggettiva, e cosí diventa il suo proprio essere: nell'oggettività esso diviene cosciente di sé, in modo da esser beato, poiché ove l'oggettività corrisponde all'esigenza interiore, ivi è libertà." La nostra precedente interpretazione del motivo del fine o della "chiusura" della storia ci pare, da questi testi, puntualmente confermata.

Stabilito il fine dello spirito universale nel processo storico Hegel deve accingersi a chiarire il rapporto fra il fine ed i "mezzi" di cui esso si serve. È questa una nuova forma in cui si presenta il problema della *accidentalità*, e lo scopo di Hegel è sempre quello di piegare quest'ultima alla necessità assoluta dell'autosvolgimento dell'intero. La soluzione qui proposta è espressa dal celebre motivo dell'"astuzia della ragione."

Le passioni degli uomini — dice Hegel — appaiono a prima vista come "movente" delle loro azioni. In confronto con le rappresentazioni del bene e della virtú la potenza dei fini particolari ed egoistici "consiste in ciò che essi non rispettano nessuno dei limiti che voglion porre loro il diritto e la moralità, e nel fatto che la violenza naturale delle passioni è piú immediatamente vicina agli uomini che l'artificiale e lungo ammaestramento all'ordine e alla moderazione, al diritto e alla moralità." A considerare la storia secondo questo punto di vista si può certo "comporre uno dei piú terribili quadri"; "Ma, pure quando consideriamo la storia come un simile mattatoio, in cui sono state condotte al sacrificio la fortuna dei popoli, la sapienza degli Stati e la virtú degli individui, il pensiero giunge di necessità anche a chiedersi in vantaggio di *chi, e di qual finalità ultima* siano stati compiuti cosí enormi sacrifici." Ma noi abbiamo definito quegli eventi come il campo in cui vogliamo vedere solo i *mezzi* dello scopo assoluto, abbiamo abbandonato ogni considerazione intellettualistica. Ma allora è anzitutto da considerare che "quel che abbiamo chiamato principio, fine, determinazione (ciò che lo spirito è in sé, la sua natura, il suo concetto) è solo *universale*, un *astratto*." Un fine è ciò ch'è in sé, una possibilità, un potere, "ma non è ancor venuto dalla sua interiorità all'esistenza. Per la loro realtà deve aggiungersi un secondo momento, e questo è l'attuazione, la realizzazione: il suo principio è la volontà, l'attività che l'uomo svolge sotto ogni aspetto nel mondo. È solo per opera di questa attività che quei concetti e quelle determinazioni sussistenti *in sé* vengono tradotti in realtà effettiva." Ora, il bisogno è appunto l'attività che porta ad esistenza le leggi e i principi: "L'infinito diritto del soggetto, il secondo momento essenziale della libertà è appunto questo, che il soggetto trovi soddisfazione in un'attività e in un lavoro; e quando gli uomini debbono interessarsi a qualcosa, occorre che essi possano svolgere la loro attività per essa, che servendo un interesse vi aspirino al loro proprio interesse, vogliano sentirvi sé medesimi e trovarvi soddisfatto il loro amor proprio. [...] Ma chi si occupa di una cosa non solo è 'interessato' in generale, ma 'interessato a una cosa': il linguaggio esprime bene la differenza di valutazione. Nulla in fatto accade, nulla vien compiuto, senza che gl'individui soddisfino in tale loro attività anche sé stessi" e fra questi bisogni c'è anche quello del modo di vedere, della convinzione e dell'opi-

nione. Ora, bisogni, opinioni, ecc., sono appunto l'altro estremo della finalità: "Nella storia del mondo abbiamo a che fare con l'idea, cosí come essa si esprime nell'elemento della volontà e della libertà umana, in modo che la volontà diviene la base astratta della libertà, mentre il suo prodotto è tutta l'effettiva realtà morale di un popolo. Il primo principio dell'idea in questa forma è, come si è detto, l'idea stessa, astratta; l'altro è la passione umana, ed ambedue formano la trama e il filo del tessuto della storia. L'idea come tale è la realtà; le passioni sono il braccio che essa tende."

"Questi sono gli estremi: il medio che li riunisce, e in cui ambedue concorrono, è la libertà morale. Considerate oggettivamente, l'idea e la singolarità particolare si contrappongono nella grande antitesi di libertà e necessità. È la lotta dell'uomo contro il fato: ma noi non consideriamo la necessità come quella esteriore del destino, bensí come quella dell'idea divina; e sorge allora il problema del modo in cui si possa riunire quest'alta idea con la libertà umana. La volontà del singolo è libera se esso astrattamente, assolutamente, in sé e per sé, può porre ciò che vuole. Come può allora l'universale, il razionale aver funzione determinante nella storia?" Per dare una risposta Hegel riprende gli esempi della *Logica*, nel capitolo sulla teologia, al fine di dimostrare che gli elementi naturali spesso sono piegati a farli servire al contrario dei loro scopi immediati (le travi, in quanto corpi pesanti, tendono al basso, eppure servono ad elevare la casa, ecc.). E cosí avviene degli elementi particolari dell'azione umana: "Le passioni sono l'elemento attivo. Esse non sono affatto opposte costantemente alla moralità, bensí realizzano l'universale. Per ciò che riguarda il momento morale, le passioni tendono, certo, al proprio interesse. Cosí appaiono, da un lato, cattive ed egoistiche. D'altro lato ciò che agisce è sempre individuale: sono io che agisco, è il fine mio quello che cerco di raggiungere. Ma questo fine può essere un fine buono, e anche un fine universale. L'interesse può invero essere affatto particolare: ma da ciò non segue ancora che sia contrario all'universale. È mediante il particolare che l'universale deve farsi reale."

Nulla di grande, dunque, è stato compiuto senza passione; e cioè anche uno Stato è bene organizzato se al suo fine generale va unito l'interesse privato dei cittadini; ma nello Stato sono necessarie istituzioni, scoperte di ordinamenti adatti, lotte con gli

interessi particolari e con le passioni. "Ma la *storia del mondo* non comincia con *qualche fine cosciente* — come accade invece nei *gruppi particolari* degli uomini, il cui semplice istinto della convivenza ha già il fine cosciente di assicurare la loro vita e proprietà, e in cui poi, formatasi una tale convivenza quel fine si determina ulteriormente [...]. Col suo *fine universale,* che venga soddisfatto il *concetto* dello spirito, la storia del mondo comincia solo in sé, cioè come *natura*: — è l'interno, l'intimo inconsapevole istinto —, e tutto il compito della storia del mondo è, come del resto si è già ricordato, sforzo di portarlo a coscienza." In quanto appare nella forma dell'essere naturale, il lato soggettivo dei bisogni, interessi ecc., è "esistente per sé." "Questa incommensurabile massa di voleri, interessi, attività rappresenta gli *strumenti* e i mezzi che lo spirito del mondo ha per raggiungere il suo fine, — per elevarlo a coscienza e realizzarlo; e questo fine è solo quello di trovarsi, di pervenire a sé stesso, di contemplarsi come realtà." Ma che quelle facoltà vitali degli individui e dei popoli, perseguenti e soddisfacenti i *propri* fini, siano nello stesso tempo *mezzi* e *strumenti per qualcosa di piú alto* e piú vasto, di cui essi nulla sanno e che compiono inconsapevolmente, è già nella nostra premessa, di una fede in una ragione che governa il mondo. L'unione dell'universale col soggettivo è una proposizione speculativa che è trattata nella logica, "ma nel *corso* stesso della storia del mondo, in quanto tuttora progrediente, il lato soggettivo, la coscienza, non possiede ancora la nozione di quel che sia il puro fine ultimo della storia, il concetto dello spirito. Questo stesso non è, appunto perciò, neanche il contenuto del suo bisogno ed interesse; e l'universale, pur sovrastando inconsapevole, è tuttavia nei fini particolari e si attua attraverso di essi."

Seguono due esempi, uno tratto dalla *Filosofia del diritto* (l'uomo che appicca un incendio alla casa di un nemico e provoca la rovina di molti altri individui); ed un secondo storico: Cesare, che per motivi personali di potenza e di dominio su Roma, finisce col cambiare, secondo una finalità in sé necessaria, la storia di essa: dal quale ultimo esempio Hegel conclude: "questi sono i grandi uomini della storia, quelli i cui propri fini particolari contengono il sostanziale, che è volontà dello spirito del mondo. Questo contenuto è la loro vera potenza; esso è nell'universale istinto inconsapevole degli uomini. Essi sono spinti a ciò intimamen-

te, e non hanno altro modo di resistere a colui che ha assunto, nel proprio interesse, l'esecuzione di tale fine. I popoli piuttosto si uniscono intorno alla sua bandiera: egli svela loro e reca in atto quel che era impulso immanente della loro natura." Quindi l'azione dell'individualità "traduce l'interiorità in realtà e rende conforme all'idea quel che falsamente si dice realtà, cioè la mera esteriorità." In questa rientra anche l'individualità fino a che non è ancora spirituale e formata; ciò che importa è quindi che "il popolo abbia coscienza del vero come dell'eterno essere in sé e per sé, dell'essenziale"; fino a che questa coscienza è ancora "assopita" la volontà è solo naturale, e "non ha trovato ancora il razionale." Come dice Aristotele "deve diventare oggetto di scienza l'immobile, il motore immoto, che è il movente negli individui. Affinché esso sia in tal modo il movente è necessario che il soggetto si sia per sé sviluppato verso una libera individualità di carattere. Questo eterno immoto deve dunque venire a consapevolezza, e inoltre i soggetti individuali debbono essere liberi, autonomi per sé."

L'idea "ha in sé stessa la determinazione del sapersi, dell'attività." In un primo momento, nella sua forma logica "ancor prima della creazione del mondo," le manca la forma dell'essere nell'immediatezza. Nel secondo momento essa pone il contrasto che dapprima era solo ideale in sé, pone la differenza "fra l'idea nel suo modo libero e universale, in cui essa rimane presso di sé, e l'idea come riflessione puramente astratta in sé." In tal modo, ponendosi l'idea universale da un lato, determina l'altro come libertà formale, soggettività riflessa, libero arbitrio, pluralità e finitezza. "Questo finito, il vertice della libertà, questo sapere formale è però, in rapporto con l'onore di Dio come idea assoluta che conosce ciò che dev'essere, il suolo in cui cade il momento spirituale del sapere come tale, e quindi anche il lato dell'assoluto, della sua realtà, sia pure formale." "L'io vuole cosí, in un primo tempo, sé stesso non come sapiente, ma come finito secondo la sua immediatezza; e questa è la sfera del suo apparire. Vuole sé stesso secondo la sua particolarità." Se ci riesce, raggiunge la felicità, cioè l'armonia con sé stesso. Ma la storia non è il terreno della felicità: "I periodi di felicità sono in essa pagine vuote": "Fini che abbiano senso nella storia del mondo esigono, per essere perseguiti, astratto volere ed energia. Gli attori della storia

universale, che hanno perseguito tali fini, hanno certo soddisfatto sé stessi, ma non hanno voluto essere felici."[12]

Il momento dell'individualità, o dell'attività astratta, è il termine medio fra l'idea universale e l'esterno, e fa uscire l'idea nell'esteriorità. Ma l'individuo è anche per un altro e l'altro per esso; da un lato è per sé, dall'altro è per l'universale: "Questo infinito impulso verso l'unità, verso la ricomposizione del dissidio, è l'altro lato della scissione. Il punto di vista della finitezza in generale consiste nell'attività individua, che porta all'esistenza l'universale, realizzando le sue determinazioni. Un lato, qui, è costituito dall'attività come tale, in quanto gli individui tendono a tradurre in atto il loro volere reale finito, a procacciarsi il godimento della loro particolarità. Ma l'altro lato è costituito dal fatto che si manifestano qui, nello stesso tempo, anche fini universali: il bene, il giusto, il dovere."

Ma nell'universalizzazione del singolo consiste "l'educazione del soggetto a ciò che è morale": e produrre il morale, ossia l'universale nella particolarità significa conservarlo: "Questo conservare, il costume, il diritto vigente sono una cosa determinata, non il bene in generale, l'astratto. Il dovere esige la difesa di questa data patria, non di una patria qualsiasi. Qui è il criterio di massima per l'attività morale degli individui; qui stanno i ben noti *doveri*, le leggi, che ogni individuo conosce: l'elemento oggettivo della posizione di ciascuno." "Il valore degli individui sta dunque nel fatto che essi siano conformi allo spirito del popolo, che ne siano i rappresentanti, e si siano ascritti a un ceto interessato agli affari della collettività. Spetta al momento della libertà intrinseco allo Stato l'assicurare che ciò dipenda dalla volontà dell'individuo, e che non sia una divisione di casta a determinare l'occupazione cui esso debba dedicarsi. La *moralità* dell'individuo consiste allora nell'adempimento dei doveri del suo ceto; e ciò è facile a sapersi, giacché la natura di tali doveri è determinata dal ceto stesso. È noto l'elemento sostanziale, razionale di questo rapporto: è quello espresso in ciò che è appunto chiamato dovere."

In un primo momento, dunque, "l'unione dei due estremi" e cioè la realizzazione dell'idea e l'elevazione del particolare ad essa, accade "in base al presupposto della diversità e indifferenza reciproca delle due parti." Gli individui che agiscono per la loro

particolarità, sono anche individui che agiscono e pensano; e "il contenuto dei loro fini è dunque permeato di determinazione universale ed essenziale, riferentesi al diritto, al bene, al dovere ecc. [...] Queste determinazioni universali che sono nello stesso tempo criteri per i fini e le azioni, hanno un dato contenuto." E Hegel conclude: "Ogni individuo è figlio del suo popolo, in un momento determinato dello sviluppo di questo stesso popolo. Nessuno può saltare oltre lo spirito del suo popolo piú di quanto possa saltar via dalla terra. La terra è il centro di gravità; quando si rappresenta un corpo come tale che abbandoni questo suo centro, lo si raffigura come dissolventesi nell'aria. Cosí avviene per l'individuo. Ma la sua conformità alla propria sostanza è cosa che dipende da lui stesso: egli deve portare in sé a coscienza, ad espressione, la volontà che questo popolo esige. L'individuo non inventa il suo contenuto, ma si risolve appunto in questo, nell'attuare in sé il contenuto sostanziale."

Il compito di mostrare la realizzazione dello scopo finale della ragione ha dunque determinato una dialettica di universalità e individualità per la quale Hegel si è servito di determinazioni logiche ed etiche; la riassunzione dell'accidentalità storica nella necessità dello sviluppo dell'idea si è determinata nei due momenti, d'un abbassamento delle azioni umane determinate e dei loro scopi particolari, a mezzi inconsapevoli dell'attività di questa, e di un reinserimento degli individui nel movimento dell'universale, in quanto essi, come indica il titoletto nelle ultime pagine che abbiamo letto, sono individui "conservatori," cioè pienamente organizzati nella struttura del loro popolo e del loro tempo. Gli individui, pertanto, in quanto il movimento storico li segue, cioè in concreto, in quanto fanno la storia, sono *agiti* — direbbe Marx — dallo spirito del loro popolo e del loro tempo. Ma, in definitiva, chi fa la storia consapevolmente? Pur nel rispondere "la ragione," "l'idea," Hegel sa che queste astrazioni non possono vivere fluttuando al di sopra degli uomini vivi, e senza, almeno, incarnarsi in essi. Di qui una distinzione nell'agire individuale, e, accanto all'opera conformistica degli "individui conservatori," subentra l'opera d'iniziativa, di trasformazione, che Hegel affida a quelli che chiama "individui storici."

Si tratta, dunque, d'un "secondo universale," che nasce nella "grande storia" (quella delle istituzioni dei popoli, del dovere

civico ecc., secondo la quale Hegel ha costruito, in fondo, tutta la *Filosofia del diritto* diventa, dunque, "piccola storia"!); e accanto al momento della conservazione di un popolo c'era quello della sua decadenza: quest'ultima trapassa nella successione d'un nuovo *Volksgeist* al precedente, come rappresentante dello spirito universale; ebbene, proprio questo passaggio, è, esso stesso, compiuto da individui, ma da individui d'una specie diversa: "Ora, sono i grandi individui cosmico-storici[13] che afferrano questo universale superiore e ne fanno il loro fine, che traducono in atto quella finalità che è conforme al superiore concetto dello spirito. In quanto tali essi sono da chiamarsi *eroi*. Essi attingono il loro fine e la loro missione non dal sistema tranquillo e ordinato, dal consacrato corso delle cose. La loro giustificazione non è nello stato di cose esistente; è un'altra sorgente quella a cui attingono. È lo spirito nascosto che batte alle porte del presente, che è tuttora sotterraneo, che non è ancora progredito ad esistenza attuale, ma che vuole prorompervi: lo spirito per cui il mondo presente non è che un guscio, il quale contiene in sé un nocciolo diverso da quello che converrebbe al guscio" (ancora l'immagine della Prefazione della *Rechtsphilosophie*!). Anche avventurieri d'ogni specie hanno simili ideali; ma il fatto che i loro programmi si differenziano da ciò che esiste "non li giustifica ancora": "I veri fini son soltanto questo contenuto, a cui l'intimo spirito si è elevato da sé con il suo assoluto potere; e gl'individui cosmico-storici sono appunto quelli che hanno voluto e realizzato non un oggetto della loro fantasia od opinione, ma una realtà giusta e necessaria: quelli che sanno, avendone avuto la rivelazione nel loro intimo, quel che è ormai il portato del tempo e della necessità." Il compito degli individui storici è di "conoscere questo universale, cioè il grado necessario e supremo del loro mondo, proporselo come fine, e mettere in esso la loro energia. Essi hanno attinto a sé medesimi l'universale che hanno recato in atto; ma esso non è stato inventato da loro, bensí è esistito eternamente, e mercé essi vien posto in essere, e con essi onorato"; ciò che hanno attinto sembra l'abbiano tratto da sé stessi, e le loro creazioni appaiono opera loro: "Ma essi hanno il diritto dalla loro, perché sono i veggenti: essi sanno quale sia la verità del loro mondo e del loro tempo, quale sia il concetto, l'uni-

versale prossimo a sorgere; gli altri, come si è detto, si riuniscono intorno alla loro bandiera, perché essi esprimono ciò di cui è giunta l'ora. Nel loro mondo essi sono i piú accorti, quelli che meglio sanno quel che si tratta di fare: e quel che fanno è quel che va fatto. Gli altri debbono loro obbedire perché lo sentono. I loro discorsi, le loro azioni sono il meglio che poteva esser detto e fatto. Cosí i grandi individui storici si possono comprendere solo al loro posto; e in essi degno d'ammirazione è solo questo, che siano evoluti a organi di tale spirito sostanziale"; "Questi individui soddisfano dapprima sé medesimi: non agiscono affatto per soddisfare gli altri. Se lo volessero avrebbero molto da fare: ché gli altri non sanno ciò che l'epoca esige, ciò che essi stessi vogliono. Ma resistere a questi individui cosmico-storici è impresa vana. Essi sono spinti irresistibilmente a compiere la loro opera."

In questa famigerata teoria hegeliana degli individui storici è stata vista non solo l'influenza di motivi romantici, ma anche l'anticipazione delle peggiori propaggini del pensiero reazionario tedesco. Al solito, non bisogna precipitarsi a collegamenti antistorici. Noi preferiamo interpretare questo motivo all'interno del pensiero storico di Hegel, ed abbiamo già accennato a quali movimenti esso consegua. Hegel ha bisogno di connettere l'elemento dell'individualità con quello del "passaggio," ossia del subentrare d'un *Volksgeist* ad un altro. Ad un "diritto degli eroi" aveva già accennato nella *Filosofia del diritto*, ed ancor prima, a Jena, intendendo risolvere, con esso, il problema del "cominciamento politico." Lo Stato è *ciò che è* quando l'individuo ci vive dentro, sa qual è il suo rapporto organico, sostanziale, con esso. Ma il singolo Stato ha pur dovuto nascere, perché non è sempre esistito: gli "eroi" sono, da questo punto di vista, i *fondatori di città*, come il Teseo delle *Jugendschriften*. Ora la loro azione si allarga: essi "sanno" ciò che lo spirito vuole, e recano in atto un universale "che è esistito eternamente." Senza esser filosofi, quindi senza penetrare speculativamente le ragioni dell'idea, le "sanno" e le impongono agli altri che li seguono. Essi stessi dunque, non agiscono d'iniziativa, non creano, ma foggiano: sono i demiurgi storici, ai quali manca anche un'articolata conoscenza dei fini. Infatti, la conoscenza articolata è solo quella della filosofia:

essi "sanno," ma il loro sapere non è affatto mostrato, da Hegel, come *mediato*. Il contrappasso del "sapere immediato," dell'arbitrio soggettivo, dell'opinione, della pretesa, del raziocinio, di tutte le forme di cattiva soggettività, incombe a questi campioni dell'irrazionalità storica, e Hegel può evitarlo — o meglio, lo tenta — solo a prezzo d'una *mistica,* cioè non giustificata, investitura razionale. La differenza fra questa teoria hegeliana e quelle del romanticismo reazionario irrazionalistico-decadente tedesco, post-bismarckiano, è anzitutto una differenza di situazione storica; ma dal punto di vista teorico sta nel fatto che Hegel rifiuta, pur sempre, una investitura *irrazionale* ai suoi individui storici: questo però, solo nelle intenzioni; perché di fatto la loro investitura è *affermata* come razionale senza poterne dire il perché, perché è cosí, perché il razionale è reale e viceversa, perché la storia è stata fatta, ed alcuni uomini vi hanno assunto un ruolo piú appariscente, quindi possono incarnare — immediatamente — la volontà dell'idea. La volontà dell'idea è la volontà della ragione: ma una ragione che agisce senza ragioni è, precisamente, un irrazionale. Ancora una volta empirici individui ed empirici fatti vengono esaltati al ruolo di manifestazioni dell'idea. Gl'individui storici sono, nella storia, la stessa presenza gratuita che nello Stato è il monarca ereditario; e ancora una volta la speculazione è abbassata a mera empiria, perché il "corso razionale" della storia, i suoi "fini," ecc., si riducono al racconto "per medaglioni" d'un manuale popolare. Alessandro, Cesare, Napoleone, hanno "fatto la storia": è precisamente ciò che pensa il piccolo borghese del tutto privo della consapevolezza di che cosa sia lo sviluppo della civiltà. Dopo essersi dilungato su questo tema con osservazioni particolari e non essenziali, ad un certo punto Hegel sembra anzi avvertire il pericolo dell'irrazionalità della sua giustificazione degli individui storici, quando nega loro l'*entusiasmo*, ed attribuisce loro, al contrario, una "chiara riflessività"; ma gli è poi facile, come di consueto, ritorcere tutte le possibili obiezioni sulla "soggettività," sul raziocinio ecc., dei piccoli interpreti della storia, ripetendo l'aforismo del cameriere che non capisce il grand'uomo, non perché questi non sia tale, ma perché lui è cameriere; e ricordandosi del Tersite degli studi storici giovanili, conclude ritornando al tema dell'astuzia della ragione sostanzialmente svolto in precedenza, ma pronunciando ora la celebre espressione: "Si può chiama-

re *astuzia della ragione* il fatto che quest'ultima faccia agire per sé le passioni, e che quanto le serve di strumento per tradursi in esistenza abbia da ciò scapito e danno."

Nell'ultimo titoletto del capitolo Hegel si preoccupa che l'aver indicato gl'individui come mezzi della realizzazione dell'idea non implichi una loro degradazione; un mezzo, egli dice, ce lo rappresentiamo come esteriore al fine; eppure un mezzo, se attua il fine, deve avere con esso qualcosa in comune; ma qui il fine è quello della ragione, onde gli uomini, in quanto mezzi per esso, "si trovano meno che mai in quella riflessione affatto estrinseca." Essi "hanno *parte* in quello stesso fine della ragione, e sono perciò anche fini a sé stessi," anche secondo *il contenuto* del fine stesso.

Ci attenderemmo che tutto ciò significhi una riabilitazione della funzione *storica* dell'individuo non-storico, cioè non eccezionale, del valore della sua iniziativa, del suo intervento sulla storia. E invece Hegel determina subito il *contenuto* di cui sopra, come "moralità, eticità, religiosità." "Il suggello dell'alta e assoluta missione dell'uomo sta in ciò, che egli *sa* quel che è bene e quel che è male, e che parimenti gli appartiene la *volontà* di compiere l'uno o l'altro: — in una parola, che egli può aver responsabilità non solo del male ma anche del bene, responsabilità non solo di questo e poi di quello, e cosí di tutto ciò in cui egli è o che in lui è, ma responsabilità del bene e male pertinente alla sua individuale libertà." Di qui Hegel non si distacca piú da considerazioni di morale individuale, non senza il solito attacco al dover essere. L'ultimo capoverso può valere come riassunto del capitolo: "Semplice, astratta è l'attività dei soggetti, in cui la ragione è presente come loro essenza sostanziale ed esistente per sé, ma insieme come motivo d'azione che immediatamente è per essi ancora oscuro e nascosto. Ma l'argomento diventa piú complicato e difficile quando consideriamo gli individui non semplicemente in quanto agenti, ma solo con i loro fini particolari e limitati soltanto a questo individuo, non piú concretamente, con un piú determinato contenuto della loro religione e moralità: determinazioni che partecipano della ragione, e perciò anche della sua assoluta giustificazione. Qui cessa di sussistere il rapporto, per cui una cosa è soltanto mezzo rispetto a un fine."[14]

Questo capitolo si propone di stabilire in che modo il fine della storia si configuri nella realtà, e pertanto, quale sia "il materiale che deve venir procurato ai fini di quel raggiungimento." I mutamenti della storia presuppongono una realtà rispetto alla quale si manifestano; essi sono determinati anzitutto dalla volontà soggettiva in quanto passione storica; ma la volontà soggettiva ha una "vita sostanziale, una realtà nell'ambito della quale essa si muove nell'essenziale" e lo ha come scopo della sua esistenza. "Ora, questo essenziale, l'unità della volontà soggettiva con quella universale, è la totalità etica e, nella sua forma concreta, lo *Stato*. Quest'ultimo è la realtà in cui l'individuo ha e gode la sua libertà, in quanto però esso individuo è scienza, fede e volontà dell'universale. Cosí lo Stato è il centro degli altri aspetti concreti della vita, cioè del diritto, dell'arte, dei costumi, delle comodità. Nello Stato la libertà è realizzata oggettivamente e positivamente." Lo Stato è dunque il primo "elemento materiale," cioè sostanziale, della realizzazione storica. Ci troviamo di fronte al tentativo hegeliano di connettere la sua filosofia politica e la sua filosofia della storia, e cioè, da un lato, di inserire nel movimento storico la stabile determinazione dell'essenza della vita politica, e dall'altro, di riportare a questo stabile contenuto la fluttuante indeterminatezza dello sviluppo storico. Questo tentativo sembra andare al di là del sistema perché la vita storica come momento di esso viene in parte ricondotta ad un momento precedente dello sviluppo dello spirito oggettivo, e in parte spinta avanti a comprendere, come abbiamo detto all'inizio, momenti dello spirito assoluto, primo fra tutti la religione (ed è qui appunto che Hegel dice che l'"universale che viene dalla coscienza dello Stato [...] è ciò che costituisce la cultura della nazione"). In realtà l'eccezione al sistema è plausibile piú per questo secondo aspetto che non per il primo, perché ciò che vien dopo, la storia, conserva i momenti precedenti e può sempre doversi ripiegare su essi come sul proprio contenuto; quindi, sistematicamente, la storia potrà sempre considerare la vita statuale come "sostanza," "contenuto" o "materiale" del proprio svolgimento; mentre è proprio l'anticipazione di motivi seguenti ciò che — secondo il sistema — sembra piú discutibile: un momento ha certo "in

sé" le determinazioni che in seguito passeranno ad esplicitarsi; ma qui si tratta di religione e cultura nel senso di elementi consaputi, sviluppati, non semplicemente impliciti o germinali.

Che nello Stato sia realizzata la libertà non significa, riprende Hegel, che la volontà universale divenga un mezzo per la realizzazione della volontà soggettiva: e segue un accenno critico alla teoria classica della libertà come reciproca delimitazione della sfera d'azione degli individui: "La libertà è concepita solo negativamente, quando la si immagina come se il soggetto limitasse rispetto agli altri la sua libertà, in modo che questa limitazione collettiva, il vicendevole impacciarsi di tutti, lasciasse a ciascuno il piccolo posto in cui potersi muovere. Sono piuttosto il diritto, la morale, lo Stato e solo essi, la positiva realtà e soddisfazione della libertà." Solo nello Stato, dunque, l'uomo ha esistenza razionale: "Tutto ciò che l'uomo è, egli lo deve allo Stato: solo in esso egli ha la sua essenza. Ogni valore, ogni realtà spirituale, l'uomo l'ha solo per mezzo dello Stato. La sua realtà spirituale consiste infatti in questo che ad esso, in quanto conosce, sia oggettiva la sua essenza, il suo elemento razionale, che questo abbia esistenza obiettiva e immediata per esso: solo cosí egli è coscienza, solo cosí egli vive nel costume, nella vita morale e legale dello Stato." Segue ancora l'analisi del rapporto fra individuo e Stato, sul quale Hegel si sofferma dimostrandosi, ora, piú interessato a concepire — nell'ambito della storia — la vita politica come realizzazione cui i soggetti non possono non aver parte, e insieme, però, utilizzando individualmente alcuni motivi dell'introduzione alla *Filosofia del diritto*, con la differenza che ora la "volontà" sembra assumere un piú concreto colorito individuale e personale: il che dipende senz'altro non da cambiamenti nelle vedute, quanto dall'ambiente diverso della trattazione, e cioè dai motivi precedenti e seguenti coi quali questo concetto viene a collegarsi.

L'essenza dello Stato, dice Hegel, è la "vitalità morale" che consiste nell'unione della volontà universale con la volontà soggettiva. Quest'ultima, come attività, ha il suo opposto nel mondo esterno: il che comporta che il principio del volere sia l'esser per sé, quindi esclusività e finitezza. In sé e per sé, invece — e cioè nel suo pieno dispiegamento universale — la volontà deve essere affrancata dall'opposizione al mondo esteriore, e pertanto divenire potere su di sé ed essenza del potere universale e, piú

che potere sulla natura e sullo spirito (col che restiamo pur sempre nell'opposizione) potere su di sé, "riflessione in sé, personalità," che però è anche sapere e soggetto di sapere: "e questo è l'individualità umana." "Lo spirito universale esiste essenzialmente come coscienza umana. L'uomo è questo esistere ed esser per sé, del sapere. Lo spirito, come spirito che si sa, ch'è soggetto a sé stesso, è questo porsi come immediato, come esistente; e cosí è la coscienza umana." Umanismo di Hegel? ormai conosciamo anche troppo bene la reciprocità dialettica onde ciò che è umano è superumano, quindi "divino" e viceversa. Però non si può negare che dopo aver presentato la storia come teofania, in questi capitoli Hegel si preoccupi di analizzare l'altro lato dialetticamente opposto, l'operare umano nella storia, che egli però deve sempre mantenere su un piano di superindividualità, sia soggettiva (azione universale, individui storici) che obiettiva (Stato, materiale per la realizzazione dell'idea ecc.) proprio per preparare la compatibilità, la possibilità di sintesi con l'elemento universale o divino, anzi per fondarla all'interno stesso di quello.

E infatti, nello Stato ha luogo "l'abitudine ad agire secondo una volontà universale," ivi si rinunzia alla particolarità del volere e la volontà particolare "cosí repressa" ritorna in sé: ed è questo l'elemento del "pensare" che "ora appare nello Stato," perciò "solo su questo piano, cioè nello Stato, possono esistere arte e religione" e "nella storia del mondo non si può trattare che di popoli i quali costituiscano uno Stato."

Nello Stato l'idea universale *si manifesta*, e quindi, dice Hegel con un richiamo molto generico alla *Logica*, forza e manifestazione non sono piú *divise*, ma "l'essenziale è l'apparizione, la manifestazione stessa": "L'individuo spirituale, il popolo, in quanto è in sé articolato e costituisce un tutto organico, è ciò che chiamiamo Stato." Generalmente s'intende per Stato e diritto dello Stato solo la parte politica di esso, distinguendolo dalla religione: "Ma qui noi intendiamo 'Stato' in senso piú esteso, nello stesso modo in cui adoperiamo l'espressione di 'regno' o 'impero' (*Reich*) anche pensando alla manifestazione della realtà spirituale. Noi concepiamo dunque un popolo come un individuo spirituale, e in esso mettiamo anzitutto in rilievo non il lato esteriore, ma ciò che è stato chiamato lo spirito del popolo, cioè la sua autocoscienza circa la propria verità e il proprio essere, circa ciò

che, in generale, ha per esso valore di verità: le forze spirituali che vivono in un popolo e lo governano. L'universale che si manifesta e viene a coscienza nello Stato, la *forma* sotto cui vien ridotto tutto ciò che è, è ciò che costituisce in generale la *cultura* di una nazione." Il contenuto determinato di questa forma di universalità è lo stesso *Volksgeist*: "Questo contenuto spirituale è qualcosa di saldo e compatto, completamente sottratto all'arbitrio, ai particolarismi, ai capricci dell'individualità e dell'accidentalità"; "Questo contenuto spirituale costituisce poi l'essenza dell'individuo, nello stesso modo in cui è lo spirito del popolo. Esso è quell'elemento sacro che lega insieme gli uomini, gli spiriti. È un'unica vita, un solo grande oggetto, un solo grande fine, un solo gran contenuto, quello da cui dipende ogni felicità privata, ogni privato arbitrio."

Lo Stato è, cosí, "l'oggetto piú specificamente determinato dell'universale storia del mondo, quello in cui la libertà acquista la sua oggettività e vive nel godimento di essa" perché la legge è "l'obiettività dello spirito e la volontà nella sua verità; e solo la volontà che ubbidisce alla legge è libera." "Ciò ch'è razionale è necessario in quanto è ciò ch'è sostanziale, e noi siamo liberi riconoscendolo come legge e seguendolo come la sostanza della nostra propria natura: ed ecco che volontà oggettiva e volontà soggettiva sono conciliate, e formano un unico complesso senza turbamento." Di qui Hegel passa a confutare "i principali errori" in materia di teoria dello Stato. Il primo è quello che oppone, al concetto di Stato come realizzazione della libertà, "l'opinione che l'uomo sia libero per natura." E riprende qui motivi già esposti nella *Filosofia del diritto*: libero, certo, l'uomo è "per natura" nel senso che esso lo è "secondo il concetto"; ma in questa teoria s'intende la natura nel senso di condizione naturale e immediata, e questo è appunto, invece, ciò da cui l'uomo deve liberarsi. Uno "stato d'innocenza" è piuttosto uno stato di assenza di libertà, e in questo senso anche Spinoza diceva che bisognava uscire dallo stato di natura: "La libertà, come idealità dell'immediato e naturale non sussiste come qualcosa di immediato e di naturale, ma deve piuttosto essere acquistata e raggiunta mercé l'infinita mediazione della disciplina del sapere e del volere. Lo stato di natura è perciò piuttosto lo stato dell'ingiustizia, della violenza, dello sfrenato istinto naturale, di azioni e senti-

menti inumani. Anche qui, certo, interviene una limitazione per opera della società e dello Stato: ma è una limitazione di quei sentimenti ottusi e di quei rozzi istinti, come in seguito lo è del libito riflesso e dei bisogni nascenti dalla civiltà, dell'arbitrio e della passione. Questa limitazione coincide con la mediazione che sola finalmente reca alla luce la coscienza e il volere della libertà, qual essa è veramente, cioè razionalmente e secondo il suo concetto."

Un'altra idea che "si oppone allo sviluppo del diritto in forma di legge" è quella dello "Stato patriarcale," che "vien considerato come il rapporto in cui con l'elemento giuridico trova soddisfazione anche quello morale e sentimentale, e in cui la giustizia stessa, esercitata solo in connessione con questi elementi, è realizzata secondo la sua verace natura." Sua base è il rapporto familiare. Ma "lo spirito della famiglia, i Penati, sono un'essenza sostanziale cosí come nello Stato è lo spirito di un popolo, e in ambedue l'eticità consiste nel sentimento, nella coscienza, nel volere non concernenti le personalità e gli interessi individuali. Ma nella famiglia quest'unità è essenzialmente qualcosa di sentito, che resta nell'ambito della naturalità"; lo Stato deve certo rispettare la pietà familiare, "ma l'ampliarsi della famiglia a complesso patriarcale procede oltre il legame della consanguineità, aspetto naturale di quel fondamento, e al di là di questa gli individui debbono entrare nella condizione della personalità." In conclusione "lo spirito dello Stato è diverso da questa eticità, dallo spirito dei Penati. Esso è lo spirito non nella forma dell'amore e del sentimento, ma in quella della coscienza, del volere e del sapere. Lo Stato ha questo universale innanzi a sé come un mondo naturale: i costumi appaiono come un modo immediato dell'essere etico. Ma a uno Stato sono pertinenti delle leggi, e ciò significa che il costume non sussiste solo nella forma immediata, ma in quella dell'universale come oggetto di un sapere." In definitiva, come il lettore avrà avvertito, Hegel ha ripreso i motivi dell'*Annotazione* contro Rousseau e Haller nella *Filosofia del diritto*, e certamente con profondità speculativa molto minore (il che, in parte, dipende dal carattere espositivo delle *Lezioni*, ma in parte, finisce col risaltare, per il fatto che queste sono in prevalenza pagine autografe di Hegel).

L'importanza delle due *Annotazioni* maggiori della *Filosofia*

del diritto vien confermata dal fatto che, dopo aver ripreso, come abbiamo detto, la prima fra esse, Hegel riprende ora anche la seconda, quella sui rapporti fra Stato e Chiesa. Questo avviene solo alla fine del paragrafo su *Stato e religione*, che, in effetti, parla sempre di religione e mai di Chiesa. Prima, invece, Hegel assume la religione come una delle "forze in cui si particolarizza il suo spirito." "Queste forze particolari sono la religione, la costituzione, il sistema giuridico, compreso il diritto civile, l'industria, i mestieri, le arti, la scienza, e infine l'elemento militare, l'elemento del valore, quello per cui un popolo si distingue da un altro [...]. Ciò è a dire il suo Stato, la sua religione, la sua arte, il suo diritto, il suo rapporto con altre nazioni: tutti questi sono gli aspetti nei quali si traduce in realtà il concetto che lo spirito ha di sé, nei quali lo spirito giunge a vedersi, a conoscersi come mondo esistente, ad aversi innanzi a sé medesimo, cosí come l'artista ha l'impulso di avere il suo essere innanzi a sé e di godere sé stesso nella sua opera." Che la religione, le leggi, la moralità, le scienze di un popolo stiano tutte "nel piú intimo nesso reciproco" è una scoperta di Montesquieu, che però è stato spesso frainteso, fino alla pretesa che queste forme spirituali fossero sempre tutte allo stesso livello: in effetti, invece, ciò che interessa determinare è come sussista questo nesso, quale ne sia il principio fondamentale: "Questo principio di un popolo è la sua *autocoscienza*, che è la forza efficiente nella sorte dei popoli. Gli aspetti della cultura di un popolo sono i rapporti dello spirito con sé stesso: è lui medesimo che dà forma ai popoli, e solo riconoscendolo noi possiamo conoscere tali rapporti." Lo spirito di un popolo è del resto uno spirito determinato anche secondo il grado storico del suo sviluppo, e "fornisce la base e il contenuto a quelle altre forme della sua autocoscienza": "Lo spirito è *una* individualità che, nella sua natura essenziale, è rappresentato, venerato e goduto come l'ente o il Dio nella *religione*, è raffigurato come immagine e intuizione nell'*arte*, è conosciuto e concepito dal pensiero nella *filosofia*. In grazia dell'originaria identità della loro sostanza, del loro contenuto, del loro oggetto, tali forme sono inseparabilmente unite allo spirito dello Stato: solo con questa data religione può sussistere *questa* forma statale, e cosí in questo Stato solo questa filosofia e questa arte"; (le forme spirituali sembrano aver cambiato grado, ma in parte si spiega perché la religione è l'argomento

del discorso; ma è anche vero che essa, d'altra parte, assume qui un ruolo piú alto e comprensivo di quello che riveste nel sistema, come vedremo dai testi seguenti). Cosí è "stoltezza" applicare costituzioni statali indipendentemente dalla religione, mentre a sua volta la religione cattolica "non ammette l'intima giustizia ed eticità dello Stato, implicita nell'interiorità del principio protestante." "Ma, avulsi cosí dall'interiorità, dal santuario estremo della coscienza, dal quieto luogo in cui ha sede la religione, i principi giuridico-statali e le istituzioni non giungono a fondarsi su un vero centro, appunto in quanto restano nell'astrazione e nell'indeterminatezza." Invece proprio fra le forme della unificazione di soggettività ed oggettività in cui consiste la libertà come fare spirituale, la religione "ha il posto piú alto." "In essa lo spirito esistente, lo spirito mondano acquista in sé coscienza dello spirito assoluto, e in questa consapevolezza dell'essere che è in sé e per sé la volontà dell'uomo rinuncia al suo singolo interesse: egli lo mette da parte nella devozione, in cui non può piú aver a che fare col particolare"; seguono l'arte, che presenta il divino alla fantasia ed all'immaginazione, e la filosofia nella quale il vero giunge allo spirito pensante. La religione rappresenta poi il momento dell'interiorità, e dell'unione del soggetto con lo spirito universale; essa è "la coscienza spirituale dello stesso spirito del popolo, dell'universale, dello spirito esistente in sé e per sé secondo la determinazione che egli si dà nello spirito di un popolo: la coscienza di ciò che è il vero, nella sua piú pura e indiscriminata determinazione" e in tal senso essa è "il luogo ove un popolo si dà la definizione di ciò che egli ritiene il vero. [...] Come un popolo si rappresenta Iddio, cosí si rappresenta anche il suo rapporto con Dio, o sé medesimo: in tal modo la religione è anche concetto che il popolo ha di sé." Un popolo che considera la natura come il suo Dio, non può essere libero; e l'idea di Dio è pur sempre inadeguatamente conosciuta ove si concepisce un Dio signore separato dalla realtà umana: "Nell'idea divina vi è l'essere dell'unità, dell'universalità dello spirito e della coscienza esistente: vi è espressa l'unificazione del finito con l'infinito. Ove i due termini sono separati, domina l'infinitezza dell'intelletto. Cosí, nella religione cristiana, l'idea divina è rivelata come l'unità delle nature divina ed umana. Questa è la verace idea della religione."

Nella religione, dunque, "si esprime nel modo piú semplice il principio essenziale d'un popolo, cosí come su di essa si fonda tutta l'esistenza del popolo medesimo. [capov.] Per questo lato la religione sta nel rapporto piú stretto col principio statale. Essa è rappresentazione dello spirito dello Stato in incondizionata universalità, ma in modo che il vero spirito, lo spirito rappresentante, risulta in essa spoglio di ogni accidentalità estrinseca. [...] Il nesso ideale è dato dal fatto che l'essere mondano è un essere temporale aggirantesi fra interessi singoli, e quindi relativo e ingiustificato; e che esso ottiene giustificazione solo in quanto la sua anima universale, il suo principio, è giustificato assolutamente. E a tal punto esso giunge solo in quanto vien conosciuto come determinatezza ed esistenza dell'essenza di Dio. È per questo che lo Stato si basa sulla religione. Il principio dello Stato dev'essere quello immediatamente giustificato: gli interessi finiti sono invece qualcosa di relativo." Il principio universale si giustifica come momento della stessa natura divina, quindi il principio dello Stato "vien conosciuto come realtà assoluta, come determinazione della stessa essenza divina." D'altra parte il basarsi di esso sulla religione, e l'educazione del popolo ad essa non devono essere intesi come l'introduzione di qualcosa di assente, di nuovo: "l'uomo viene educato a ciò che è, non a ciò che non è" e la religione *è* il fondamento dello Stato, non deve esserlo: essa "non è mai qualcosa che possa generarsi in tal modo: il suo farsi ha radici assai piú profonde."

In questi testi abbiamo un documento di quella che è stata detta la statolatria hegeliana. Sappiamo, d'altra parte, che i momenti di divinizzazione dello Stato e d'una immanentizzazione della religione sono, in Hegel, reciproci. Ma ciò che non bisogna dimenticare è che entrambi, Stato e religione, sono "il vero" che è concetto, la cui vera natura è "esposta," nella sua pienezza, soltanto dalla filosofia. Il filosofo speculativo, e cioè Hegel, è esso, veramente, il supremo legislatore statuale e la suprema autorità religiosa: dal secondo corso di Jena e dalla *Fenomenologia* al sistema, è questo veramente il senso ultimo delle determinazioni di valore della filosofia di Hegel.

Gli ultimi due paragrafi di questo capitolo considerano il "trapassare" della religione "in costituzione, reggimento mondano, vita terrena": espressioni che confermano l'immanentizzazione della re-

ligione cui abbiamo accennato. Quanto piú pura è una religione, tanto piú essa si allontana dalla sapienza mondana; ma mentre per gli individui ciò è comprensibile, è anche evidente come non possa esserlo per i popoli: "Qui il principio universale della verità si immedesima nelle sfere particolari della vita, in modo che questa come coscienza religiosa e pratica, vien permeata dalla verità." Lo spirito dev'essere a sé oggettivo, il che implica la finitizzazione e "l'origine delle differenze che son poste come i singoli membri dell'organizzazione." Lo spirito è produzione di sé, ma è con l'opera mediatrice dell'oggettivazione che esso si dà realtà: "La religione come tale deve essenzialmente realizzarsi: bisogna che essa si formi un mondo, che lo spirito acquisti coscienza di sé, che sia uno spirito reale."

Evidentemente, il significato di religione si va facendo sempre piú generico; ma Hegel non rinunzia alla sua decisione di tradurre in termini teologici la *Filosofia del diritto*, anche se questa traduzione non può non ridursi ad una trasformazione parecchio superficiale. Gli altri aspetti della vita del popolo — prosegue Hegel — devono avere a base quello religioso; ma ci sono aspetti che, lasciati all'arbitrio, fanno precipitare nella barbarie; quindi è da vedere "come la religione costituisca la profonda impronta comune di tali sfere particolari." Ora "la religione si distingue essenzialmente a seconda del modo in cui essa risponde all'esigenza che nel suo principio tutto ciò che appartiene al concetto dello spirito abbia avuto soddisfazione, cioè sia giunto ad avere il suo proprio determinato principio" e "quando poi una religione, come il cristianesimo, ha quale suo principio l'assoluto concetto dello spirito, è necessario che il suo mondo venga svolto ed elaborato mediante il concetto."

Anche l'arte è in connessione con la religione; e presso i greci essa ha espresso il divino nella forma della soggettività naturale; ma presso di noi essa non può essere, come presso i greci, "il modo supremo di rappresentare e cogliere il vero": "la forma dell'arte è solo qualcosa di finito, qualcosa di inadeguato all'infinito contenuto che dovrebb'esservi rappresentato." Piú vicine alla religione le scienze, e piú di tutte la filosofia: "È mercé il pensiero che un popolo comprende in forma scientifica, cioè nella forma che corrisponde al concetto stesso dello spirito, il concetto che esso ha di sé e della verità."

Da queste determinazioni spirituali di cultura Hegel deve, però, ora, ritornare al tema dello Stato, e vi ritorna in maniera molto ellittica: "Di fronte a questo ideale modo di essere, lo Stato ha poi un altro aspetto, quello dell'esistenza giusta il contenuto di ciò che esteriormente appare. Ma anche in questo contenuto, di qualunque specie in particolare esso sia, riluce l'universale." Di qui una specie di volgarizzazione della *Filosofia del diritto*, che allinea, come quel contenuto, le determinazioni della famiglia, dell'industriosità (*Gewerbfleiss*: in sostanza, il "sistema dei bisogni"), e finalmente, con una singolare inversione non solo formale ma anche di sostanza, il "diritto privato." "Piena libertà personale, piena libertà di possesso non possono assolutamente aver luogo che in Stati fondati su un certo dato principio. Il principio del diritto è invero immediatamente collegato col principio universale. Nella religione cristiana, ad es., principio generale è in primo luogo che vi è uno spirito, una verità, e in secondo luogo che gli individui hanno infinito valore, e debbono essere accolti in grazia nell'assoluta spiritualità. [...] È perciò nel cristianesimo che gli uomini sono anche, per la prima volta, personalmente liberi, cioè capaci di possedere, e di possedere liberamente": l'"assoluta spiritualità" trova dunque nel "libero possesso" (di beni per nulla spirituali, naturalmente) la sua piú concreta determinazione. Non si può dire che Hegel mancasse di senso pratico. Il paragrafo si conclude con un accenno alle classi, come alle articolazioni necessarie dello Stato, come un tutto organico.

Piú interessante il paragrafo seguente, che ha per oggetto la *costituzione*, e riprende soprattutto i motivi polemici che già conosciamo contro la concezione democratica e, non senza una certa faticosa lungaggine, si conclude con una specie di deduzione storica del potere monarchico.

Con la *Costituzione* i precedenti momenti astratti si traducono in realtà. E incomincia una continua altalena fra la critica del "principio della volontà singola" che conduce all'inesistenza d'una costituzione e si riduce all'unica istituzione "d'un punto centrale senza volontà" ed al meccanismo della convocazione dei singoli, della votazione, ecc., e la costituzione organica che è "la porta, per cui il momento astratto dello Stato entra nella vita e nella realtà." La determinazione piú essenziale del problema costituzionale è la differenza fra chi governa e chi è governato: "Il pro-

blema risultante da tale collisione è perciò quello della *costituzione* migliore, cioè delle istituzioni, dell'organizzazione, del meccanismo statale che permettano di raggiungere con maggior sicurezza il fine dello Stato." Segue una descrizione degli "ideali di governo," coi quali però "non si è badato affatto a costituire istituzioni statali organiche" e ritorna la polemica contro la repubblica e il criterio della "libera scelta": "Uno Stato è una totalità individuale, dalla quale non si può astrarre un aspetto particolare, sia pure cosí importante, come la sua costituzione, per considerarlo isolatamente e farlo oggetto di deliberazione e di scelta." La libertà non appartiene alla volontà soggettiva, ma all'"unione di volontà soggettiva e universale," in cui la volontà soggettiva "è elevata dalla rinunzia alla sua particolarità." Nella contrapposizione di popolo e governo, "c'è qualcosa di maligno." "Un artificio del mal volere, come se il popolo, separato dal governo, fosse tutto. Finché le cose stanno cosí non si può dire che esista lo Stato, che è unità dei voleri universale e particolare."

La seconda parte del paragrafo cerca invece di portarsi sul piano della considerazione dello sviluppo storico delle costituzioni: "Lo Stato è l'idea spirituale nell'esteriorità della volontà umana e della sua libertà. In esso viene quindi a cadere essenzialmente il mutare della storia, e i momenti dell'idea vi sussistono come differenti principi." Le costituzioni dei popoli storici sono quindi loro peculiari, e dalla storia non si può imparare niente per la formazione attuale della costituzione, perché "l'ultimo principio della costituzione, il principio dei nostri tempi" non è contenuto nelle costituzioni degli antichi popoli storici, e pertanto "nulla è tanto goffo quanto il voler trarre esempi, per le istituzioni costituzionali dei nostri tempi, dai greci, dai romani, o dagli orientali." Ai nostri tempi è apparsa l'opinione che l'unica differenza dalle costituzioni antiche consista nella rappresentanza del popolo per mezzo dei deputati: "La cosí detta costituzione rappresentativa è la nota alla quale noi riannodiamo l'idea di una libera costituzione, di modo che ciò è divenuto un preconcetto indiscusso. — Ora, quel che conta è che la libertà, com'è determinata dal concetto, non ha come principio la volontà soggettiva e l'arbitrio bensí l'intelligenza della volontà universale, e che il sistema della libertà è il libero sviluppo dei suoi momenti. La volontà soggettiva è una nota affatto formale, in cui non è per nulla implicito

quello che essa vuole, cioè il suo contenuto od oggetto. Solo la volontà razionale è questo universale che si determina ed evolve in sé, e dispiega i suoi momenti come membra organiche. [...] Quel che conta è come con essa si sia giunti a un'infinita differenza, la quale è risolta nel fatto che gli individui sanno di avere nell'unità col sostanziale la loro libertà, autonomia ed essenzialità, in modo di avere la forma dell'agire per questo sostanziale: quel che importa è questo continuo dispiegamento del sostanziale. In ciò giace il superiore principio distintivo dei vari popoli e delle loro costituzioni." Da questo superiore punto di vista diventa "una differenza subordinata e trascurabile," il fatto che in una costituzione, gli individui abbiano dato o no il loro consenso. I cinesi, per esempio, non ci pensano affatto, ed i bambini non discutono nei consigli di famiglia (si ricordi che nella *Filosofia del diritto* il popolo "non sa quello che vuole"); anche Rousseau non si accontentava del principio della maggioranza che non tien conto della volontà della minoranza (ma Hegel non aggiunge che Rousseau risolveva il problema col concetto di *volontà generale* nel quale anche la minoranza è compresa) e inoltre "è presupposto falso e pericoloso che solo il popolo abbia ragione e intelligenza, e sappia ciò che è giusto: ché ogni fazione del popolo si può spacciare per il popolo, e ciò che costituisce lo Stato è affare della conoscenza educata e non del popolo."

Le differenze delle costituzioni vengono allora considerate da Hegel piuttosto come uno sviluppo "in cui la totalità della vita statale giunge a manifestarsi," ed elenca tre forme che tutti i popoli avrebbero attraversato: la prima, quella in cui "questa totalità è ancora involuta e le sue sfere particolari non hanno raggiunto la propria autonomia": una specie di "regno patriarcale pacifico o guerriero," uno "Stato dispotico e istintivo"; la seconda, quella in "cui queste sfere, e con esse gli individui, divengono piú liberi" ed è la forma in cui "si manifesta la particolarità: dominano aristocratici, singole sfere, democratici, individui." Infine, "in questi individui si cristallizza un'aristocrazia accidentale, e questa si trasforma in un nuovo regno, in una monarchia. La fine è dunque la sottomissione di queste particolarità a un potere, il quale dev'essere necessariamente tale che al di fuori di esso le diverse sfere abbiano la loro autonomia, e questo è il potere monarchico." In conclusione: "In una costituzione ciò che importa è lo

sviluppo della condizione razionale, cioè politica, in sé, il liberarsi dei momenti del concetto, cioè il fatto che le forze particolari si distinguano, si completino ciascuna per sé, ma nello stesso tempo collaborino nella loro libertà a un unico fine e vengano contenute insieme da esso, ossia costituiscano un tutto organico. Cosí lo Stato è la libertà razionale, che si conosce oggettivamente e che è per sé. La sua oggettività consiste invero proprio nel fatto che i suoi momenti sussistono non idealmente ma in una ben caratterizzata realtà, e che essi nella realizzazione dell'attività che si riferisce a loro medesimi, trapassano assolutamente nell'attività onde il tutto, l'anima, l'unità individuale è prodotto e risultato." Segue un accenno al *Diritto statuale esterno* nel quale, però, "vale solo il diritto dello spirito assoluto": i singoli Stati possono porsi in relazioni contrattuali, ma "nella storia del mondo si afferma invece un superiore principio di diritto" che si fa valere anche nella realtà, per es., nei rapporti di popoli civili con orde barbariche, nelle guerre di religione dei maomettani, e poi anche dei cristiani. Sembrerebbe che questo fine fosse il "principio superiore" ma fortunatamente Hegel aggiunge che "in tali rapporti non vale parlare in astratto di diritto o torto; ma è anche vero che essi hanno luogo solo dove non è ancora subentrato alcun vero e proprio Stato di diritto. Ciò che vale in tali rapporti non è applicabile ad una condizione di verace indipendenza reciproca di Stati. Inversamente, ciò che ha valore in base alla premessa di uno Stato di diritto, non può venire applicato a uno stato di cose che non ammette ancora di essere chiamato con quel nome."[15] La considerazione del diritto dello spirito del mondo viene rinviata al paragrafo seguente.

6. *Il corso della storia*

L'ultima parte dell'Introduzione alle *Lezioni* di filosofia della storia s'impegna nell'argomento piú importante e difficile, la delineazione dei principi d'una *dialettica* della storia e suddivide la trattazione in tre parti che riguardano a) il corso dello sviluppo in generale, b) il cominciamento della storia, c) il corso dello sviluppo[16] storico.

Il concetto di sviluppo storico si è presentato al pensiero dapprima piú genericamente, come quello d'una continua perfet-

tibilità. Esso è stato osteggiato dalla Chiesa cattolica, e spesso anche dagli Stati, che "considerano loro vero diritto rimanere stazionari o per lo meno stabili" attribuendo a leggerezza, accidentalità o alla corruzione ogni cambiamento e rivolgimento storico. L'idea del progresso è però del tutto indeterminata, è priva d'un punto di riferimento, e in essa l'elemento supremo appare la mutazione in quanto tale. Il progredire, d'altra parte, anche nelle piú acute fra tali concezioni, come quella lessingiana dell'educazione del genere umano, appare determinato solo quantitativamente; ma il quantitativo è "ciò da cui il pensiero è assente, è la natura stessa dello spirito ad esigere che le produzioni e i cangiamenti determinati dalla sua attività vengano rappresentati e conosciuti come mutamenti qualitativi." E il concetto di sviluppo indica appunto "che a fondamento vi sia una determinazione interna, un presupposto sussistente *in sé*, il quale si traduca in esistenza." "Lo spirito che ha la storia del mondo a teatro, dominio e campo della sua realizzazione, non è qualcosa che si aggiri nel giuoco estrinseco della casualità, ma è piuttosto in sé il determinante assoluto; la sua determinazione particolare è affatto salda di fronte alle casualità, che esso utilizza e domina per suoi scopi." Anche la natura si sviluppa, ma senza contrasti ed ostacoli; mentre lo spirito è "in sé stesso opposto a sé stesso," deve superare sé medesimo come il vero ostacolo al raggiungimento del suo fine. "Ciò che lo spirito vuole, è raggiungere il suo proprio concetto; ma esso stesso se lo oscura, si inorgoglisce e gode di questo estraniarsi a sé stesso." Fine dello sviluppo è lo spirito stesso, secondo la sua essenza, cioè secondo il concetto della libertà. Nella storia vi sono grandi periodi evolutivi trascorsi apparentemente senza progresso, arresti e riprese, civiltà perdute e civiltà persistenti: il principio formale dello sviluppo non può darne ragione se non con spiegazioni estrinseche, proprio perché esso assume lo sviluppo come ultimo criterio.

Lo sviluppo della storia cade nel tempo, il quale implica la nota del negativo, la relazione al non essere. "Ove il non essere non interviene in qualcosa, noi diciamo che essa dura"; nella natura solo il singolo è sottoposto alla vicenda ma le specie restano immobili, e la loro conservazione non è che la ripetizione dello stesso modo di un'esistenza. Nello spirito, invece, ogni cambiamento è progresso, e solo ad esso in quanto comprende sé

stesso, si manifesta il trapasso. "La storia del mondo è cosí, in generale, il dispiegarsi dello spirito nel tempo, nello stesso modo in cui l'idea si dispiega come natura nello spazio." Anche i popoli sono, per un certo aspetto, esseri di natura e perciò cogliamo anche forme della loro vita che sono legate allo spazio: ne individuiamo tre, il principio dell'Asia posteriore, quello maomettano e quello del mondo cristiano o europeo occidentale. Ma nella storia troviamo, invece, non tipi coesistenti, ma stadi che si succedono, come le età della vita umana; e questa gradazione ha per contenuto la coscienza della libertà: "Questa evoluzione ha *gradi*, non solo in quanto lo spirito è [qui] non immediatezza, bensí assolutamente mediazione, però di sé stesso con sé stesso: essa medesima è infatti differenziata in sé, in quanto processo del dividere e del distinguere dello spirito in sé medesimo." In questo senso i gradi della storia sono anzitutto quello del mondo orientale, in cui predomina l'unità dello spirito con la natura, ed è l'età infantile dello spirito; in secondo luogo troviamo il grado "della separazione, della riflessione dello spirito in sé medesimo," e questo grado si sdoppia in un'età giovanile dello spirito "il quale ha una libertà per sé, ma questa è ancora connessa con la sostanzialità; la libertà non è ancora rinata dalla profondità dello spirito," e questo è il mondo greco; e in una "età virile," in cui l'individuo ha i suoi fini per sé, ma non li raggiunge che nel servizio di un universale, dello Stato. Questo è il *mondo romano*. Qui c'è il contrasto tra la personalità del singolo e il servizio reso all'universale." Infine subentra il mondo cristiano-germanico, che potrebbe essere detto l'età senile dello spirito, se questa non implicasse un ridursi al ricordo e un vivere del passato.

Al contrario, "nell'epoca cristiana lo spirito divino è venuto nel mondo, ha preso il suo posto nell'individuo, che ora è completamente libero, ha in sé libertà sostanziale. Questa è la conciliazione dello spirito soggettivo con quello oggettivo. Lo spirito è conciliato, unificato col suo concetto, in cui si era scisso in direzione della soggettività, termine del primo suo processo genetico movente dallo stato di natura. — Ora tutto ciò è l'apriori della storia, a cui deve corrispondere l'esperienza. [capov.] Questi gradi sono i principi fondamentali dell'universale processo."

Hegel ha cosí determinato il concetto generale di sviluppo, ed anche la grande divisione delle epoche storiche che egli adatterà

nella sua trattazione. Ora deve determinare piú da vicino questa dialettica, e pertanto il primo problema che gli si presenta è quello del cominciamento della storia. Espone anzitutto due teorie al riguardo, quella d'un originario stato di natura e di perfezione e quella (schelling-schlegeliana) d'un popolo primitivo "da cui ci sarebbe stata semplicemente tramandata ogni scienza ed arte: tesi tra l'altro che sembra suffragata dal racconto biblico. Malgrado i meriti di determinate scoperte, queste supposizioni non hanno base storica, né, soprattutto, filosofica. Uno stadio di primitivo possesso di idee religiose e morali perfette contrasta con il concetto di sviluppo e con il travaglio del perfezionamento spirituale: "L'uomo fu sempre un'intelligenza: ma se per ciò si vuole insistere sulla tesi che in quello stato primitivo egli deve aver vissuto nella pura coscienza di Dio e della natura, come nel centro di tutto ciò che noi poi conquistiamo solo a fatica, di ogni scienza e arte, allora bisogna non sapere che cosa sia l'intelligenza, il pensiero. [...] Usi, leggi, istituzioni, simboli di antichi popoli, essendo produzioni dello spirito, sono, certo, involucri di idee speculative. Ma tutt'altra cosa è quest'interna effettività dell'idea e il fatto che essa abbia conosciuto sé stessa e si sia compresa nella forma dell'idea. L'idea speculativa consapevole non ha potuto precedere: essa è bensí il frutto del piú alto ed astratto sforzo dello spirito." La considerazione filosofica tratta la storia solo là dove "la razionalità comincia ad entrare nell'esistenza mondana." "Solo la coscienza è invero ciò che è aperto, ciò a cui Iddio e qualsiasi altra cosa può rivelarsi; e rivelarsi, nella sua verità e universalità sussistente in sé e per sé, può soltanto alla coscienza che ha imparato a riflettersi, pensando, su sé medesima. La libertà consiste in questo: nel conoscere e volere tali oggetti universali e sostanziali, quali sono la legge e il diritto, e nel produrre una realtà ad essi appropriata: lo Stato."

Ecco determinato, secondo Hegel, il momento del cominciamento storico (che come si vede si connette sistematicamente con il precedente sviluppo dello spirito oggettivo, e quindi è un cominciamento che a sua volta è un risultato). I popoli preistorici sono fuori della considerazione storica. La riunione nel termine di storia, dei due significati di *res gestae* e di *historia rerum gestarum* contiene la verità "che la narrazione della storia appare contemporaneamente alle azioni e agli eventi storici." Ma solo lo Sta-

to apporta un contenuto alle azioni ed alla loro narrazione, il quale "non soltanto è adatto alla prova della storia, ma addirittura la produce insieme con esso. Invece di manifestazioni veramente d'imperio, bastevoli per i bisogni del momento, una comunità che si consolida, che si eleva a Stato, ha bisogno di comandi, di leggi, di determinazioni universali, di valore generale: e provoca cosí tanto l'esistenza quanto la soddisfazione di un interesse ad esporre fatti ed eventi ragionevoli, determinati in sé e durevoli per sé stessi nei loro risultati, ai quali Mnemosine è sollecitata ad aggiungere la durata del ricordo, in ordine al fine, costante e sempre rinnovantesi, di questa ancor contemporanea formazione e costituzione dello Stato." "Solo nello Stato, con la consapevolezza delle leggi, si danno azioni chiare e con esse la chiarezza della coscienza che se ne ha, e che fornisce la capacità e l'esigenza di conservarle in tal forma." La storia e la storiografia presuppongono lo Stato, e senza di esso la stessa espansione del linguaggio, malgrado la primitiva immediatezza, "è avvenuta quasi di soppiatto," e, infatti, le vicende piú antiche dei popoli sono avvolte nel buio di un passato silenzioso. "Non sono atti della volontà che diviene cosciente di sé, non della libertà, che si dà nuova esteriorità e vera e propria realtà. Non appartenendo a questo elemento verace, quelle mutazioni, nonostante l'altezza del loro grado evolutivo linguistico, non hanno ottenuto una storia. Questa precocità del linguaggio, insieme col processo di evoluzione e di disgregazione nelle nazioni, ha incominciato ad avere importanza e interesse per la ragione concreta o in quanto quelle nazioni son venute in contatto con Stati, o in quanto hanno cominciato esse stesse ad acquistar forma statale."

L'ultima suddivisione della Introduzione è dedicata a determinare la gradualità dello sviluppo storico, i suoi principi come principi dei *Volksgeister* e il criterio della loro comprensione. Questo ultimo tema non può non chiudersi, allora, nella celebre criticatissima coerentissima conclusione della chiusura della storia.

La storia del mondo "rappresenta lo sviluppo della coscienza che lo spirito ha della propria libertà," e tale sviluppo è graduale, dato da una "serie di ulteriori determinazioni della libertà." "La natura logica e ancor piú quella dialettica, del concetto in genere, secondo cui esso determina sé stesso, pone in sé determinazioni e le supera e mercé questo stesso superamento acquista una determinazione affermativa piú ricca e piú concreta" e questa necessità vien

conosciuta dalla *Logica*. Quindi, dice Hegel, dobbiamo ritenere che "ogni grado in quanto differente dagli altri, ha un suo determinato principio peculiare: tale principio è, nella storia, la determinatezza dello spirito di un popolo. In questo esso esprime concretamente tutti gli aspetti della sua coscienza e del suo volere, della sua intera realtà: essa è l'impronta comune della sua religione, della sua costituzione politica, della sua eticità, del suo sistema di diritto, dei suoi costumi e anche della sua scienza, della sua arte, della sua abilità tecnica, dell'indirizzo della sua attività industriale," peculiarità da intendersi "in funzione di quella peculiarità generale che è il principio particolare di un popolo, cosí come, all'inverso, dalla molteplicità e varietà dei fatti sussistenti nella storia è da ricavare quell'universale della particolarità."

Che una peculiarità determinata sia principio d'un popolo "dev'essere accolto empiricamente e dimostrato storicamente" ed a ciò è richiesta una "provata attitudine ad astrarre" e una "grande dimestichezza con le idee." Dalla mancanza di queste qualità deriva appunto il rimprovero di apriorismo ed idealismo rivolto alla filosofia della storia. L'intelletto separa l'essenziale da ciò che non lo è; ma ciò suppone che si conosca l'essenziale, e nella storia esso consiste "nella coscienza della libertà e nelle determinazioni assunte da tale coscienza nel suo processo evolutivo. Dirigersi verso queste categorie è dirigersi verso ciò che veracemente è essenziale." Obiezioni contro questo modo di considerare la storia, sono quelle che mostrano esemplari mal riusciti o ibridi; a questo è da rispondere che l'eccezione conferma la regola; oppure che genio, talento e virtú sono uguali sotto tutte le latitudini e in qualsiasi costituzione politica; ma se ciò vale a rigettare "le differenze riferentesi allo sviluppo dell'autocoscienza nella libertà" la colpa è della riflessione che si ferma a categorie astratte, rinunziando a conquistare un contenuto determinato per il quale esse non valgono. Si paragonano allora le epopee indiane a quelle omeriche, il monismo cinese a quello spinozistico, si trovano esempi di eticità e valore piú in nazioni selvagge che in popoli cristiani ecc., e si è messo in dubbio che gli uomini, col progredire della storia, siano diventati migliori (come si vede, si tratta dei luoghi piú frequenti della storia e della filosofia dell'illuminismo). Ma — risponde Hegel — la storia del mondo si svolge su un piano piú elevato di quello della moralità, e ciò che lo scopo finale "esistente in sé e per sé, dello spi-

rito esige e compie, ciò che fa la provvidenza, è al di sopra delle obbligazioni, al di sopra di quella suscettibilità d'imputazione che inerisce all'individualità, quanto al suo valore etico," e "le azioni dei grandi uomini, che sono individui della storia universale, appaiono cosí giustificate non solo in quel significato intimo, di cui essi non hanno consapevolezza, ma anche dal punto di vista cosmico. Questo punto di vista implica d'altronde che da esso non si debbono elevare, contro azioni di importanza storica universale e contro i loro autori, pretese dipendenti da sfere morali in cui essi non rientrano." Cosí quando si paragonano i prodotti spirituali del genio, della poesia e della filosofia di diverse epoche, ci si riduce ad un generico concetto formalistico ed empirico di "cultura" mentre invece risulta chiaro che "come la riflessione produce le entità universali genio, talento, arte e scienza, e considerazioni parimenti universali intorno ad esse, cosí la cultura formale, in qualunque stadio di formazione spirituale, non solo *può*, ma anche deve nascere, prosperare e raggiungere un alto grado di fioritura, in quanto tale stadio si evolve assumendo la forma statale, e su questa base di civilizzazione procede alla riflessione intellettuale e giunge, come alle leggi, cosí a tutte le forme dell'universalità. Nella vita statale è di per sé implicita la necessità della cultura formale, e con ciò, in generale, quella dell'origine delle scienze, come di una poesia e di un'arte evoluta." Anche per la filosofia il materiale è stato preparato dalla cultura generale, anche se talvolta i filosofi sono costretti, proprio dalle condizioni storiche, a rifugiarsi nell'ideale, o se l'intelletto riflettente sottopone il presente alla sua azione dissolvitrice.

In realtà, allora, "in tutti i popoli che intervengono nella storia del mondo c'è dunque, certo, arte poetica, arte figurativa, scienza e anche filosofia: ma diverso è non soltanto, in generale, il tono, lo stile e l'indirizzo, bensí anche e soprattutto il contenuto; e in quest'ultimo è anzi la differenza massima, quella concernente la razionalità."

C'è però qualcosa che resta davvero identico nello sviluppo dello spirito: la ragione pensante, la libertà "di cui questa è autocoscienza, costituisce insieme col pensiero una stessa ed *unica* radice. Come solo l'uomo pensa e non l'animale, cosí esso solo, perché è pensante, ha libertà. La sua coscienza implica che l'individuo si concepisca come persona, cioè, nella sua singolarità, come qualcosa

di universale in sé, capace di astrazione, di rinunzia ad ogni particolare, e con ciò come infinito in sé." L'identico si manifesta per Hegel, soprattutto attraverso la negatività che cosí rimanda al positivo: per esempio la morale cinese e quella indiana possono essere paragonate tra loro in quanto ad entrambe queste nazioni manca "l'essenziale autocoscienza del concetto di libertà."

E veniamo, finalmente, al momento della comprensione storica: "In generale, un popolo è attore della storia del mondo solo in quanto ha posto un principio universale nel suo fondamentale elemento e scopo: solo in tal senso, l'opera che un tale spirito produce è un'organizzazione etica e politica [...]. L'elemento oggettivo, in un'opera, consiste dunque soltanto nel fatto che essa viene saputa. Nell'elemento di un'opera è implicita anche la nota dell'universalità, del pensiero; senza il pensiero essa non ha oggettività, esso ne è la base. Il popolo deve conoscere l'universale su cui si basa la sua eticità e in cui scompare il particolare: deve perciò conoscere le determinazioni del suo diritto, della sua religione. Lo spirito non può contentarsi del fatto che un ordinamento, un culto sussista: ciò che esso vuole, è questo conoscere le sue determinazioni. Solo cosí lo spirito si pone nell'unità della sua soggettività con l'universale della sua oggettività." Nel suo mondo sussistono certo elementi esteriori, ma "deve anche esistere per lo spirito l'unità della sua interiorità massima con questo suo mondo. Questa è la sua suprema liberazione." "Il piú alto punto della cultura di un popolo sta in questo comprendere anche il pensiero della sua vita e della sua condizione, la scienza delle sue leggi, del suo diritto e della sua moralità: in questa unità infatti è la piú intima unità, in cui lo spirito può essere con sé. Nella sua opera il suo fine è di aversi come oggetto; ma lo spirito ha sé stesso come oggetto, nella sua essenzialità, solo pensandosi. A questo punto lo spirito conosce dunque i suoi principi, l'universale del suo mondo reale."

Quest'autocoscienza di un popolo è la cosa suprema, ma è anche solo ideale. V'è allora un'esistenza reale ed un'esistenza ideale: è il momento in cui in un popolo nasce la coscienza riflessa delle proprie limitazioni e della stessa limitatezza di determinazioni come fede, fiducia, costumi. Cosí la coscienza trova ragioni per distaccarsi da esse: si esigono ragioni, e "l'assoluto non ha piú valore come tale, ma in quanto si basa su ragioni." Ciò determina l'isolamento individuale, l'egoismo, le passioni, e in una parola, il dis-

solvimento interno del popolo. Cosí Zeus, il dio "politico" che ha messo fine alla potenza divoratrice di Chronos, è stato anch'egli divorato con tutto il suo regno "e proprio dal principio del pensiero, dal generatore della conoscenza, del ragionamento della convinzione basata su ragioni e dall'esigenza di trovar ragioni. Il tempo è l'elemento negativo nel sensibile. Il pensiero è la stessa negatività, ma è la forma piú interna, la forma infinita, in cui perciò vien dissolto tutto l'esistente in genere, e anzitutto l'essere finito, la forma determinata. Il tempo è cosí, certo, l'elemento corrosivo del negativo: ma lo stesso spirito è proprio questo dissolvere ogni contenuto determinato. Esso è l'universale, l'illimitato, la stessa intima forma infinita; e mette fuor di giuoco tutto ciò ch'è limitato. Anche quando ciò ch'è oggettivo non appare finito e limitato nel suo contenuto, tuttavia appare come dato, come immediato, come autorità, e quindi come tale da non poter porre limiti al pensiero, da non potersi erigere in sé come limite per il soggetto pensante e per l'infinita riflessione."

Ma questo dissolversi per opera del pensiero è il sorgere d'un nuovo principio: "Il pensiero, come universale, è dissolvente; ma di fatto in questo dissolversi è conservato il principio precedente, salvo il fatto che esso non sussiste piú nella sua determinazione originaria. L'essenza universale è conservata, ma è stata posta in rilievo la sua universalità come tale."

"Il principio precedente è trasfigurato per opera dell'universalità" e la forma attuale è "diversa dalla precedente, in cui l'attuale era presente solo nell'intimo." "Ciò che prima sussisteva solo in singolarità concreta, viene elaborato nella forma dell'universalità: ma c'è anche un elemento nuovo, una diversa e ulteriore determinazione. Lo spirito com'è ora determinato in sé, ha altri, piú estesi, interessi e fini. Il mutamento interno della forma del principio porta con sé altre determinazioni ulteriori del suo contenuto."

Il principio della comprensione di sé stesso da parte dello spirito d'un popolo viene ora a convergere in quello della successione d'un *Volksgeist* all'altro, come già nella prima parte dello scritto. Siamo al punto capitale della filosofia hegeliana della storia: il pensiero comprende il mondo e nel mondo sé stesso: il processo è concluso. "In questa mutazione l'elemento determinato del trapasso è dunque costituito dal fatto che quanto sussiste

vien pensato, e con ciò elevato ad universalità. Lo spirito consiste nel comprendere l'universale, ciò ch'è essenziale. L'universalità compresa com'è veramente, è la sostanza, l'essenza, ciò che veracemente è. Quest'universalità è per es., nello schiavo, l'uomo: la particolarità vi si dissolve nell'universalità." Ma a questo punto, allo spirito di un popolo deve succederne un altro: "Quando dunque presso un popolo, per es., presso gli ateniesi, la particolarità vien superata per opera del pensiero, quando il particolare si sviluppa fino al punto che il principio particolare di tale popolo non è piú essenziale, questo popolo non può piú sussistere: un altro principio è sorto. La storia del mondo passa allora ad un altro popolo. Nella storia i principi sussistono come spiriti dei popoli; ma questi sono nello stesso tempo, esistenze naturali. Il grado raggiunto dallo spirito ha esistenza come *principio naturale* del popolo, o come *nazione*." La piú alta determinazione di un popolo appare dunque come un negativo, il cui positivo è un popolo nuovo. Un popolo non può far epoca due volte nel corso della storia; egli può far da dominatore solo una volta, perché non può essergli affidato che un compito.

Secondo l'idea della perfettibilità dovrebbe trattarsi di un progresso all'infinito: però anche la nuova forma è una forma determinata: "La storia ha a che fare con la realtà, in cui si deve presentare l'universalità in una forma determinata."

"Contro il pensiero, il concetto, nessuna forma limitata può tenersi salda. Se ci fosse qualcosa che il concetto non potesse assimilare, dissolvere, questo starebbe lí come la suprema dissidenza e infelicità. Ma se ci fosse qualcosa di simile, non potrebb'essere che lo stesso pensiero, nel modo in cui esso comprende sé stesso. Solo esso, infatti, è ciò ch'è illimitato in sé, e ogni realtà è determinata in esso. E cosí cesserebbe la scissione, ed esso sarebbe in sé soddisfatto. Qui sarebbe lo scopo finale del mondo." E cosí è in effetti: "La ragione conosce ciò ch'è vero, ciò ch'è in sé e per sé, ciò che non ha alcuna limitazione. Il concetto dello spirito è ritorno in sé, riduzione di sé a proprio oggetto; dunque il progresso non procede indeterminatamente all'infinito, ma bensí vi è uno scopo, cioè il ritorno in sé. C'è cosí anche, in certo modo, un movimento circolare: lo spirito cerca sé stesso." La storia si è chiusa, e si è chiusa, come abbiamo inteso fin da principio, col momento della assoluta comprensione del

mondo. L'ultimo testo che abbiamo citato conferma letteralmente la nostra interpretazione secondo cui anche il filosofo "del futuro" è nella sua comprensione dialettica del mondo (e per Hegel non c'è una comprensione diversa) chiuso nella chiusura hegeliana della storia. Il che, se altro non bastasse, significa che per uscire dalla chiusura hegeliana della storia, è anzitutto necessario un diverso principio di comprensione del mondo, *una diversa dialettica* che renda possibile il *rovesciarsi pratico* della comprensione stessa, il suo risolversi in una trasformazione del mondo.

Le pagine seguenti ritornano al tentativo di teologizzare questa veduta e di metterla d'accordo con la religione: il bene, per l'uomo, è salvarsi l'anima, ma bene maggiore è la glorificazione di Dio e la comprensione della realtà e dell'assoluto significa onorare Dio: "Lo spirito è questo farsi oggettivo a sé medesimo, questo comprendersi. Solo allora esso esiste effettivamente come autoprodotto, come risultato. Comprendersi significa comprendersi pensando. Ma ciò non significa solo la conoscenza di determinazioni arbitrarie, accidentali, transitorie, bensí la comprensione dell'assoluto stesso. Il fine dello spirito è dunque quello di darsi la coscienza dell'assoluto, e in modo che questa sua coscienza sia data come verità unica e sola, cosicché tutto debba essere, e sia realmente, organizzato in conformità di essa, ed essa governi ed abbia governato effettivamente la storia del mondo. Riconoscere di fatto questo significa onorare Dio o glorificare la verità. Questo è il fine assoluto: e la verità è la potenza che produce essa stessa la glorificazione della verità." La comprensione del mondo riconduce il passato all'eterno presente dello spirito: "L'idea è presente, lo spirito è immortale; non c'è alcun tempo in cui non sarebbe esistito o non esisterebbe: ma non è né passato né avvenire, bensí è assolutamente 'ora.' Con ciò è già detto che il mondo attuale, l'attuale forma e autocoscienza dello spirito, comprende in sé tutti i gradi che si manifestano come antecedenti nella storia. Questi, certo, si sono sviluppati indipendentemente l'uno dopo l'altro; ma ciò che lo spirito è, in sé lo è sempre stato, e la differenza è solo nello sviluppo di questo in sé. Lo spirito del mondo presente è il concetto che lo spirito si fa di sé stesso: è esso che si tien su e governa il mondo; ed è il risultato delle fatiche di seimila anni, ciò che lo spirito ha effettuato attraverso il lavorio della storia del mondo, ciò che è dovuto risultare da que-

sto lavoro. Cosí dobbiamo comprendere la storia del mondo, in cui ci si rappresenta il lavoro dello spirito, il modo in cui esso è giunto alla conoscenza di ciò che esso è, e in cui l'ha elaborato nelle diverse sfere da ciò determinate [...]. Ma ciò che lo spirito è adesso lo è stato sempre; esso è ora solo la piú ricca coscienza, il concetto in sé piú profondamente elaborato, di sé medesimo. Lo spirito ha ancora in sé tutti i gradi del passato, e la sua vita nella storia consiste appunto in un corso circolare di vari gradi, comparsi in parte attualmente, in parte in forma passata. In quanto abbiamo a che fare con l'idea dello spirito, e nella storia del mondo consideriamo tutto solo come sua manifestazione, cosí percorrendo il passato, per quanto grande esso sia, noi ci occupiamo solo di una realtà attuale. La filosofia concerne l'attuale, il reale. I momenti che lo spirito sembra essersi lasciati alle spalle, son di fatto anche nella sua attuale profondità. Come è passato, nella storia, attraverso i suoi momenti, cosí deve passarvi nel presente — nel concetto di sé."[17] Cosí termina questa introduzione teorica sulla filosofia della storia e, con essa la "razionalità reale," della storia stessa.

7. *Il mondo moderno*

Nell'impossibilità di esporre tutto lo svolgimento delle *Lezioni sulla filosofia della storia* non possiamo sottrarci al dovere di considerarne quella parte che piú direttamente si connette con tutta la nostra ricerca, e cioè la trattazione del *mondo moderno*. Si tratta della terza ed ultima sezione della quarta parte delle Lezioni che è dedicata al *Mondo germanico*.[18] Quest'ultima si articola appunto in tre sezioni che trattano rispettivamente degli inizi del medioevo (impero bizantino, migrazioni barbariche e prime condizioni dei germani, maomettanesimo, impero di Carlomagno), del medioevo postcarolingio (separazione delle nazionalità, feudalesimo, Chiesa e Stato, lo spirito del medioevo e le Crociate, il nascere delle monarchie, passaggio al mondo moderno) e dell'età moderna (la Riforma, il consolidamento politico e spirituale delle nazioni europee, l'illuminismo, la rivoluzione francese, la condizione presente). Abbiamo dato l'elenco dei paragrafi (i titoli e la suddivisione stessa sono di Lasson) perché già da esso si può ri-

cavare agevolmente la linea sostanziale della trattazione, nella quale la storia del mondo medievale e moderno s'identifica con la storia di quel "mondo cristiano-germanico" che appare ormai a Hegel una unità inscindibile, concentrata ed espressa nella sua nucleare sostanza storica, nella Riforma, di cui la filosofia hegeliana è la piú piena presa di coscienza. Che una linea simile debba sorvolare su troppi e troppo importanti momenti della storia moderna, come l'Umanesimo, il Rinascimento, il seicento francese ecc., è cosa che può meravigliare soltanto chi si attendeva da Hegel una considerazione della storia che non fosse stata compromessa in partenza verso la dimostrazione d'un senso sistematico (o "razionale-reale") della *Weltgeschichte*. Piuttosto, sarà appunto interessante rilevare gli sforzi di Hegel per riportare a questa linea anche quei fenomeni che meno sembrerebbero potervi rientrare, e che egli non può far a meno di considerare, come l'illuminismo e la rivoluzione francese (che non appartengono certo alla storia del "mondo germanico"); ed anche, confrontare le pagine che egli qui dedica a questi fenomeni, con quelle della *Fenomenologia*, che conosciamo.

Ma se la storia moderna è la storia dello spirito *cristiano-germanico*, allora prima di iniziare la lettura della sezione sul *mondo moderno* sarà necessario considerare anche le precedenti, almeno nei limiti in cui presentano definizioni e concetti fondamentali riguardo a quei due elementi (cristianità e germanesimo) e ne descrivono il movimento che, attraverso le opposizioni, deve condurli alla sintesi conclusiva.

La caratteristica della storia moderna nei confronti dell'antica — comincia Hegel — è un piú palese dominio dell'idea "nella maniera della provvidenza," che conduce i popoli ad adempiere il loro destino contro le volontà e gli scopi particolari. Quanto ai germani, presso di loro il fondamento dello Stato e della costituzione è lo svilupparsi della libertà, ma questo sviluppo è stato da loro condotto proprio attraverso l'assimilazione d'una cultura estranea. "Lo sviluppo è cosí cominciato con l'esteriore, e solo piú tardi è seguito il ritorno in sé." Arretrati all'inizio, i popoli germanici hanno accolto la cultura e la religione dei romani quando queste erano ormai compiute: la religione nei suoi dogmi e nell'organizzazione ecclesiastica, e poi l'arte e, per quanto se ne era conservato, la filosofia. La Chiesa, infine, contrapponeva alla lingua nazio-

nale dei germani una lingua già completamente formata, il latino. Sembrerebbe, allora, che il mondo germanico non fosse che un proseguimento di quello latino; "ma in esso viveva uno spirito del tutto nuovo, dal quale il mondo doveva ora rigenerarsi, e cioè lo spirito libero che riposa su sé stesso, l'assoluto senso proprio della *soggettività*. A questa interiorità si contrappone il contenuto come assoluto esser altro. La differenza ed opposizione che si sviluppa da questi principi, è quella di *Chiesa* e *Stato*. Da una parte la Chiesa si perfeziona come l'esserci dell'assoluta verità; perché essa è la coscienza di questa verità e, contemporaneamente, l'attività che il soggetto divenga ad essa conforme. Dall'altra parte sta la coscienza mondana, che sta nel mondo con i suoi scopi, — lo Stato, che scaturisce dal sentimento, dalla fedeltà, dalla soggettività in generale. La storia europea è la presentazione dello sviluppo di ciascuno di questi principi per sé, nella Chiesa e nello Stato, poi dell'opposizione di entrambi, non solo l'uno contro l'altro, ma all'interno di ciascuno di essi stessi, poiché proprio ciascuno è la totalità, e finalmente, della conciliazione di quest'opposizione."[19]

Questo testo presenta quasi programmaticamente il motivo conduttore delle due prime sezioni, che appunto seguiranno lo sviluppo dei due principi, mondano ed ecclesiastico, e della loro dialettica. Per ora Hegel prosegue caratterizzando la novità del presentarsi del principio statuale, o mondano, in quanto principio della libera individualità, e la sua differenza dallo spirito storico delle epoche passate, come l'orientale, la greca o la romana. Lo spirito germanico non potrà sopportare il despotismo orientale, ma non è neppure nella condizione della serena unità della libertà greca, né è asservito come ai limitati scopi dell'aristocrazia romana. L'obbedienza all'ordine mondano dev'esser mediata con gli scopi individuali e soggettivi, e l'interesse privato deve trovare in quell'ordine la propria soddisfazione. Ma lo Stato, indipendentemente dagli scopi particolari, dev'esser forte, giusto e razionale, "un regno d'esteriore e reale necessità," una "stabile natura," contrapposta all'autocoscienza, che deve sottoporvisi come ad una potenza. E se lo Stato si sviluppa come una tal natura, tutti i momenti dell'idea sono sviluppati e portati alla luce. "Questo è il principio della monarchia dell'età moderna. L'idea di ciò per mezzo di cui la libertà si realizza è presente nella monarchia moderna al modo d'una natura, e ciascun momento è posto come una forma

indipendente, che contemporaneamente è l'organo dell'intero organismo."[20]

Portatore del nuovo principio è un popolo nordico, che, a differenza dai greci, si riversa fuori dei propri confini non quando ha già maturato la propria civiltà, ma quando è ancora appena agli inizi del suo sviluppo; ne consegue che esso deve profondamente assimilare una cultura estranea, la cultura dei popoli che esso ha sottomesso, e che da questo momento tutta la sua storia sarà quella del suo ritorno in sé. La Chiesa, dall'altro lato, prepara gl'individui, nella loro particolarità, all'eternità; ma essa ha anche presente in sé lo spirito di Dio, e rimette i peccati, onde ha il godimento della conciliazione e vive in terra come se fosse in cielo: è il regno dei cieli presente, e il mondo cristiano è il mondo della perfezione. Nel cristianesimo non c'è piú niente d'insoddisfatto, ed esso non ha alcun rapporto con l'esterno, nessuna esteriorità assoluta, ma soltanto un'esteriorità relativa, in sé superata, e che soltanto è da manifestare come superata; il rapporto con l'esterno non è piú determinante, e le rivoluzioni avvengono nell'interno. "Lo spirito germanico è lo spirito del mondo moderno, il cui scopo è la realizzazione dell'assoluta verità come infinita autodeterminazione della libertà, della libertà che ha come contenuto la sua stessa forma infinita. Il principio del regno germanico dev'esser commisurato alla religione cristiana. La destinazione dei popoli germanici è di far da portatori del principio cristiano. Il principio fondamentale della libertà spirituale, sia dal punto di vista mondano che da quello religioso, il principio della conciliazione, fu posto negli animi ancora ingenui ed incoltivati di quei popoli e fu loro imposto, in servizio dello spirito del mondo, di avere il concetto della vera libertà non solo come sostanza religiosa, ma anche di formarsi per mezzo di esso affinché il vero concetto venisse realizzato in loro, e dall'autocoscienza soggettiva venisse liberamente prodotto nel mondo."[21]

La realizzazione di questo compito — prosegue Hegel — può esser colta lungo tre fasi, che corrispondono alle tre epoche del mondo cristiano-germanico. La prima vede l'ingresso dei popoli germanici nel mondo romano, ed il loro primo sviluppo dopo che, convertitisi al cristianesimo, si furono impadroniti dell'occidente. Li domina ancora una rozza unità di spirituale e mondano; poi subentra il mondo cristiano come una sola massa, in cui lo spiri-

tuale e il mondano sono soltanto lati diversi. Questo periodo corre fino a Carlomagno. La seconda epoca sviluppa quei due lati fino a che raggiungano la rispettiva autonomia e l'opposizione, della Chiesa, come teocrazia, e dello Stato, come monarchia feudale. La conciliazione di potere spirituale e temporale tentata da Carlomagno si risolve nel fatto che l'interiorità del principio cristiano è rivolta verso l'esterno; la libertà cristiana si converte nel suo opposto sia dal punto di vista religioso che da quello mondano: da un lato la piú dura schiavitú, dall'altro la piú immorale dissolutezza e rozzezza d'ogni passione. Da notare, in questo periodo, anzitutto la formazione di Stati che si presentano ordinati secondo una gerarchia d'obbedienza, sí che tutto diviene particolare diritto fisso senza il senso della generalità: sistema feudale; e in secondo luogo, l'opposizione di Stato e Chiesa provocata dal fatto che la Chiesa s'abbassa ad ogni sorta di mondanità; il che appare tanto piú esecrabile in quanto tutte le passioni si danno la giustificazione della religione.

La fine del secondo periodo e l'inizio del terzo son dati dal regno di Carlo V. La mondanità sembra ora prender coscienza di avere diritto in materia di moralità, giustizia, probità e attività dell'uomo. Si consolidano tutte le particolarità nei privilegi e nei diritti, e cosí i diversi Stati e, al loro interno, le singole classi. Gli Stati sono ora fra loro in un mero rapporto politico-diplomatico, in funzione dell'equilibrio europeo. Una tale unità è soltanto esteriore, ed il suo significato ideale piú alto è quello dello spirito che ritorna in sé dall'ottusità della coscienza. Il principio cristiano attraversa la tremenda prova della cultura, e per mezzo della Riforma gli vien data per la prima volta la sua verità e realtà. Il mondo conosce il proprio ambito esterno per mezzo della scoperta dell'America, e per mezzo della Riforma si perfeziona nel suo spirito interiore, mentre, per mezzo dell'arte, giunge anche a chiarezza sensibile. "Il principio dello spirito libero diviene la bandiera del mondo, e da questo spirito si sviluppano i principi universali della ragione. Il pensiero formale, l'intelletto, era già stato elaborato, ma il pensiero riceve solo dalla Riforma il suo vero contenuto per mezzo della rinascente concreta coscienza del libero spirito. Di qui il pensiero incomincia a ricevere la sua formazione, e da esso vennero ricavati e stabiliti i principi dai quali doveva esser ricostruita la costituzione dello Stato. La vita statuale deve ora

esser regolata con coscienza in conformità alla ragione. Non valgono piú i costumi, la consuetudine; i diversi diritti devono legittimarsi come basantisi su principi razionali. Cosí anzitutto la libertà dello spirito perviene a realtà. [capov.] Noi possiamo distinguere questi periodi come i regni del Padre, del Figlio e dello Spirito. Il regno del Padre è la massa sostanziale, inarticolata, [coinvolta] in un mero cambiamento, come il dominio di Saturno che divora i suoi figli. Il regno del Figlio è il manifestarsi di Dio solo in rapporto all'esistenza mondana, che splende su di essa come qualcosa di estraneo. Il regno dello Spirito è la conciliazione."[22]

L'ultimo paragone, abbastanza noto, e del quale Bruno Bauer nella *Posaune* sottolineò argutamente l'irriverenza, conferma quanto abbiamo già notato piú volte a proposito dell'ambiguità e della spregiudicatezza di simili riferimenti hegeliani alla religione; ambiguità sulla quale ben si comprende come potessero nascere le polemiche della scuola. Questa *Übersicht* generale sulla terza sezione, che abbiamo esposto, ed alla quale non si potrà certo negare potenza di sintesi, si chiude con un secondo paragone, delle tre epoche del mondo moderno con quelle del mondo antico: la prima col dominio persiano, la seconda con l'età di Pericle, la terza col mondo romano (nella prima edizione delle Lezioni l'età anteriore a Carlo V era paragonata al mondo greco in generale "ed alla sua unità del tutto ideale." La seconda redazione è, evidentemente, molto piú plausibile). Lutero è paragonato a Socrate e Leone X a Pericle. Ma questi raffronti forzati costituiscono, s'intende, la parte piú caduca ed esteriore del sistema.

Poiché quest'introduzione ci ha dato le linee generali delle tre sezioni, possiamo passare senz'altro ad occuparci di quella che piú c'interessa, cioè alla terza, non senza avvertire, però, che l'esposizione dettagliata della linea già annunciata rivela, come in tutte le Lezioni hegeliane, una capacità di aderire al concreto, di cogliere il senso degli avvenimenti storici e di disegnare le grandi linee d'un periodo, ben diversa dalle secche idealizzazioni astratte che conosciamo dalle opere maggiori. Il "contenuto," insomma, delle Lezioni riesce veramente a vivificare il sistema (e s'intende che prescindiamo, in questo momento, dai giudizi determinati); e ciò conferma quanto abbiamo piú volte sostenuto, e cioè che il merito di Hegel sta proprio in quest'impegno di calare lo schema astratto nella vita reale di tutti i possibili contenuti di cultura

umana. Mentre però non è detto che questo carattere delle Lezioni non dipenda, appunto, dalla discorsività d'un'espressione orale colta e fermata dai discepoli, e che se Hegel avesse potuto, per esempio, eseguire sistematicamente e per la pubblicazione questa stesura piú ampia della *Filosofia dello spirito*, sarebbe riuscito a mantenere questa vivacità e concretezza e non sarebbe invece ricaduto nelle complicate, tortuose, e soprattutto incolori dialettizzazioni dell'*Enciclopedia*, nelle quali il gioco dell'*Ansich*, del *Fürsich* e dell'*Anundfürsichsein* è sempre lo stesso, e stende sulle determinazioni di contenuto la grigia patina del loro senso speculativo. Ma poiché non è lecito lasciarsi andare alle supposizioni, resta il fatto che, anche se non di diretta stesura hegeliana, le Lezioni, specialmente quelle di *Filosofia dell'arte* e di *Storia della filosofia*, e subordinatamente anche queste di *Filosofia della storia*, rappresentano, dal punto di vista dell'aderenza al concreto, ed anche d'una potenza di sintesi e generalizzazione che non opera travisamenti metafisici, ma scopre i criteri del superiore giudizio storico, il meglio della produzione hegeliana. E del resto, a render giustizia, per questi motivi, alle Lezioni, basterebbe considerare in quanto grande misura giudizi ed atteggiamenti interpretativi poi divenuti di comune dominio culturale siano stati, in realtà, da esse introdotti, e poi variamente ripetuti e trasmessi alla cultura piú usuale da discepoli diretti ed indiretti di Hegel, come Erdmann, Chr. Baur, Eduard Zeller, o lo stesso Nietzsche e, per molta parte, anche il nostro Croce. Ciò vale anche per le pagine della *Filosofia della storia* delle quali abbiamo appreso lo schema generale dalla *Übersicht* e che ora siamo costretti a sorvolare, e soprattutto per il capitoletto sulla Chiesa medievale, ma anche per quelli sull'islamismo, sul feudalesimo (naturalmente molto piú nel suo senso politico che in quello economico) e sullo "spirito del medioevo." Questo, s'intende, a parte i dettagli, nei quali è comprensibile che molte siano le cose che lo storico oggi non potrebbe condividere.

Nel presentare, ora, l'ultima parte delle *Lezioni sulla filosofia della storia* non mancheremo di mantenere anche qui il metodo finora seguito, che è stato quello di dare il debito rilievo alle ultime pagine delle sezioni precedenti a quella che esponevamo, e che contenevano il "passaggio" ad essa, perché da questi "passaggi,"

come sappiamo, dipende buona parte dell'intelligenza del movimento dialettico.

Si tratta, nel caso attuale, dei due capitoletti conclusivi della sezione sul Medioevo, dedicati alla *nascita delle monarchie* ed al *passaggio al mondo moderno*. Anche nel primo caso, evidentemente, si tratta d'una transizione, dal regime imperiale-feudale a quello monarchico-nazionale. Questa transizione, dice Hegel, dal punto di vista negativo è consistita nello "spezzare" la soggettività arbitraria ed il frazionamento della potenza; dal punto di vista affermativo, nel sorgere d'una potenza superiore, quella dello Stato. Il principio del feudalesimo è quello del potere d'individui isolati, vassalli di un sovrano del quale temono la forza violenta. Il principio monarchico consiste in una potenza superiore, ma esercitata su quelli che non dispongono piú della propria forza per il loro arbitrio, e con essa l'arbitrio non si oppone piú all'arbitrio. La potenza superiore è quella dello Stato, ed ha in sé il suo scopo legittimo e sostanziale. Ora c'è un solo padrone e nessun servo. La stessa estensione del dominio obbliga a disposizioni generali, e quelli che governano all'interno obbediscono anch'essi: i vassalli divengono funzionari. Un residuo dei tempi feudali è che gl'individui rinunziano al loro diritto particolare in favore di stati e corporazioni, e la potenza dei vassalli è potenza di stato (*Stand*).

Incomincia la formazione degli Stati, che può avvenire o perché il sovrano diviene signore dei vassalli indipendenti elevandosi al rango di sovrano unico; o in quanto i principi si liberano dal rapporto feudale diventando sovrani; o, infine, perché il sovrano riunisce pacificamente i domini particolari al proprio, e diventa signore dell'intero. Nei diversi luoghi si verifica l'una o l'altra circostanza; ciò che vi è di comune è che ci sono nazioni particolari che sono una unità fin da principio, ed hanno un'assoluta tendenza a formare uno Stato.

Di qui Hegel s'impegna in un esame piú determinato di questo fenomeno nei diversi paesi europei. In Germania si parte da una situazione etnicamente e politicamente molto frammentaria, e ancora dopo la caduta degli Hohenstaufen i principi elettori elevavano alla carica imperiale soltanto principi deboli. Si formarono poi alleanze di città, come la lega anseatica, per difendersi dal brigantaggio e dall'anarchia: comincia l'esodo dei servi della gleba verso le città. Viene inventata, intanto, la polvere da sparo. In

Italia avviene a un dipresso come in Germania, i "*Kondottieri*" fanno della guerra un mestiere, e spesso tali capi mercenari divengono signori, come Francesco Sforza a Milano; anche il papa estende il suo dominio su molti signori indipendenti. Nel *Principe* di Machiavelli si mostra come, in senso etico, si avesse un diritto a sottometterli. Questo libro è stato respinto come immorale, ma Machiavelli, con elevato senso della necessità della formazione dello Stato, ha stabilito i principi onde gli Stati potessero esser formati nelle condizioni del tempo, per mezzo dell'abbattimento dei signori particolari; ed anche se noi non possiamo conciliare col nostro concetto di libertà i mezzi da lui mostrati come unici e perfettamente giustificati, dobbiamo riconoscere che le signorie da rovesciare non potevano essere assalite diversamente.

In Francia, invece, avvenne il contrario che in Germania e in Italia. I re di Francia non possedevano che piccoli territori e invece molti vassalli erano piú forti di loro; ma fu vantaggioso per la dignità reale francese che essa fosse ereditaria, che gli stati e le corporazioni facessero sanzionare dal re i loro privilegi, e soprattutto che si accrescesse il potere privato della dinastia. Dopo la prima convocazione degli stati generali, gli stati stessi acquistarono sempre maggiore importanza ed influenza sulla legislazione. Fiorirono la poesia e la teologia scolastica, che ebbe il suo centro a Parigi. Re e stati operarono insieme contro l'aristocrazia.

In Inghilterra il regime feudale fu introdotto da Guglielmo il Conquistatore ed i vassalli furono dapprima in condizioni di grande sottomissione; solo poco a poco acquistarono importanza fino a costringere il re Giovanni a concedere la *Magna Charta*, fondamento della libertà inglese, cioè dei privilegi dei nobili.

Sempre minor fortuna ebbero, in queste condizioni, i tentativi dei papi di imporre la loro autorità, perché troppo forte era l'interesse alla formazione dello Stato, e imperatori e principi combatterono con successo l'autorità papale; anche gli stati contribuirono a questa lotta, perché erano pervenuti alla coscienza d'esser qualcosa di autonomo.

Di qui il "passaggio" al mondo moderno. Il cielo spirituale si schiarisce per l'umanità. All'assestamento del mondo nell'ordinamento statale corrisponde un nuovo concreto slancio dello spirito verso un'umanità piú nobile. L'arte spiritualizza la mera esteriorità sensibile a cui la Chiesa aveva abbassato il suo culto. Pure, la

stessa bellezza è legata alla sensibilità, né, nel suo apparire, la religione trova soddisfazione nel rapporto al bello, e molto piú che le Madonne di Raffaello furono le brutte immagini a divenir preferito oggetto di culto. L'arte è, quindi, già fuori del principio della Chiesa, che la segue dapprima, ma se ne separa non appena lo spirito libero da cui l'arte stessa proviene, si eleva al pensiero ed alla scienza. Piú in alto, invece, l'arte vien condotta dallo studio dell'antichità, grazie al quale l'occidente impara a conoscere ciò che è vero ed eterno nell'azione umana. I profughi bizantini portano in occidente la letteratura greca e qui se ne riconosce il valore: nuove virtú, nuove misure di valutazione prima sconosciute si manifestano all'occidente, e Platone rivela una nuova umanità. Le nuove concezioni vengono diffuse dal nuovo mezzo della stampa. La Chiesa non si oppone a questo movimento, non accorgendosi che esso apporta uno spirito a lei completamente estraneo.

Un terzo fenomeno concorre a questo slancio dello spirito: il desiderio di conoscere la terra. Lo spirito cavalleresco del mare trova una nuova via verso le Indie e scopre l'America. Colombo era mosso da un desiderio religioso: impiegare i nuovi tesori in una crociata e convertire altri pagani; ma l'uomo riconobbe la sfericità della terra ed alla navigazione fu offerto il mezzo meraviglioso della bussola: il mezzo tecnico si presenta quando se ne avverte il bisogno. Questi tre grandi fatti, la restaurazione della scienza, il rifiorire delle arti e la scoperta dell'America sono come l'aurora che annuncia il bel giorno dell'universalità dopo la lunga e terribile notte del medioevo.

Quanto alla Chiesa, molte cause s'erano unite per indebolirne l'autorità, sopra tutte i nascenti tentativi di riforma ed il sorgere degli Stati nazionali. La Chiesa aveva estraniato il sentimento ed asservito duramente lo spirito. Aveva, sí, combattuto la barbarie, ma in maniera altrettanto barbara e terroristica, con la potenza del timore dell'inferno. Essa dice che l'uomo è cattivo per natura e che la riconciliazione si ottiene solo attraverso l'interna dilacerazione. Quest'ultimo punto è vero, ma la forma della lotta è molto mutata se il fondamento è un altro e la riconciliazione è compiuta nella realtà; il momento della negazione è, sí, necessario nell'uomo, ma esso ha assunto ora la calma forma dell'educazione, quindi scompare la paurosità della lotta interiore. L'umanità ha acquisito il sentimento della reale conciliazione dello spirito in es-

so stesso, ed una buona coscienza nella sua realtà, nella mondanità, non come una rivoltà contro il divino, ma come il rivelarsi della migliore soggettività che sente il divino in sé stessa, e rivolge la sua attività a scopi universali di razionalità e bellezza.[23]

Il mondo moderno, terzo periodo del "regno germanico" (ma qui *Reich* ha, evidentemente, il significato di epoca) è quello "dello spirito che si sa come libero, in quanto vuole il vero, l'eterno, l'universale in sé e per sé." Hegel ne suddivide la trattazione nei tre momenti della Riforma, dei secoli ad essa successivi fino alla rivoluzione francese, e dell'età contemporanea dalla rivoluzione ai tempi dell'autore.

La Riforma è stata provocata dalla condizione della Chiesa ai tempi di Lutero (oggi, aggiunge Hegel, le condizioni sono diverse perché anche la Chiesa cattolica ha risentito l'influsso purificatore della Riforma). L'occasione esterna è nota, traffico d'indulgenze ecc.; ma ciò che conta è piuttosto l'intimo e necessario sviluppo dello spirito che essa significa. Il suo terreno è quello dell'interiorità dello spirito germanico, e della libertà personale che esso conservò mentre le altre nazioni si rivolgevano all'esterno, all'esplorazione terrestre, alla conquista di ricchezze e d'un impero dove non tramontava il sole. Un semplice monaco tedesco, nel quale divenne chiara la coscienza del presente, trovò il *questo* (la presente realtà dell'ideale) che la cristianità aveva cercato (con le Crociate) in un sepolcro materiale e di pietra, piuttosto nel piú profondo sepolcro dell'assoluta idealità d'ogni cosa sensibile ed esteriore, nello spirito e nel cuore. La semplice dottrina di Lutero è che l'uomo naturale non è come dev'essere, che egli deve superare la sua naturalità per mezzo della sua spiritualità interiore e "che il mediatore fra l'uomo e l'essenza del suo spirito, Dio, non può esser un di qua sensibile, e che perciò il questo, l'infinita soggettività, cioè la vera spiritualità, Cristo, non è affatto presente e reale in maniera esteriore, ma vien ottenuto come spiritualità in generale solo nella conciliazione con Dio, nella fede e nella comunione. Queste due parole dicono tutto: non si tratta della coscienza d'una cosa sensibile come [della coscienza] di Dio, e neppure di qualcosa di meramente rappresentato, che non è reale né presente, ma d'un Reale ch'è presente e non sensibile."[24]

Tutta la dottrina di Lutero si muove attorno a quella dell'ultima cena, ma, a differenza da quella cattolica, per essa la conciliazio-

ne non può esser compiuta in una cosa esteriore, l'ossia, ma solo nella fede. Lutero non concedeva ai riformati che Cristo fosse solo un ricordo, ed era d'accordo coi cattolici nel credere che fosse presente, ma nella fede, nello spirito; e Cristo non dovrebbe esser considerato come una persona storica, ma l'uomo ha con lui un rapporto immediato nello spirito. Quest'esclusione dell'esteriorità riguarda soprattutto la dottrina delle opere. Opere pratiche, compiute dietro moventi esteriori, l'autorità ecc., non per fede interiore, sono senza valore; né la fede è soltanto certezza di cose finite, credenza in qualcosa di accaduto, di passato, come il passaggio del Mar Rosso o la caduta delle mura di Gerico, ma è la certezza soggettiva dell'eterno, della verità che è in sé e per sé, della verità di Dio.

In quanto l'individuo sa d'esser riempito dallo spirito divino cade ogni rapporto d'esteriorità, non c'è piú differenza fra preti e laici, né possesso esclusivo della verità da parte d'una casta; ma è l'intima coscienza, la sensibile spiritualità dell'uomo a potere e dover giungere alla coscienza della verità, e questa soggettività è di tutti gli uomini. Ciascuno ha da compiere in sé stesso l'opera della conciliazione; lo spirito divino dell'uomo è capace di conoscere la divinità, e c'è libertà di esame e di conoscenza. L'individuo deve superare la sua opinione soggettiva, e far proprio il contenuto obiettivo della fede, la dottrina della Chiesa; cosí lo spirito soggettivo diviene libero nella verità, nega la propria particolarità, e perviene a sé stesso nella sua verità. "Nella Chiesa luterana la soggettività e la certezza dell'individuo sono altrettanto necessarie quanto l'oggettività della verità. Ma se si pone la libertà soggettiva solo nel sentimento, senza questo contenuto, allora ci si ferma al mero volere naturale; la volontà sensibile è quella naturale."[25] Se il medioevo è l'età del Figlio, che ha ancora in sé qualcosa di esteriore, con la Riforma comincia l'età dello Spirito, nella quale Dio è conosciuto realmente come spirito. La bandiera dello spirito libero che è presso di sé ed è nella verità, e solo in essa è presso di sé, è quella attorno alla quale i popoli si raccolgono, e sotto la quale anche noi serviamo e che noi portiamo. Il tempo, da allora fino a noi, non ha avuto altra opera da compiere se non quella d'introdurre questo principio nel mondo, ma sí che questo dovesse guadagnare ancora la forma della libertà, l'universalità. La realizzazione dell'universale è il pensiero: ora lo spirito

della verità appare nella verità del soggetto pensante, e ciò che appare è il concetto del libero volere, che contemporaneamente è il concetto del vero spirito. Il mondo è formato per mezzo del principio dello spirito libero in quanto la conciliazione e la verità son divenute oggettive secondo la forma. La cultura è la realizzazione della forma dell'universale, e questo è il pensiero. Il diritto, la proprietà, l'eticità, il governo, la costituzione ecc., devono ora esser determinati in maniera universale, a che siano razionali e conformi al concetto della volontà libera. La religione e lo Stato sono da ora concordi, perché hanno lo stesso compito. La vera conciliazione del mondo con la religione è ora presente. "Solo cosí lo spirito della verità può apparire nella volontà soggettiva, nella particolare attività del volere; in quanto l'intensità del libero spirito soggettivo si decide alla forma dell'universalità, può apparire lo spirito oggettivo. In questo senso bisogna intendere che lo Stato sia fondato sulla religione. Stati e leggi non sono altro che il manifestarsi della religione nei rapporti della realtà. È questo il contenuto essenziale della Riforma: l'uomo è determinato da sé stesso ad esser libero."[26]

L'ultimo testo, che conclude la prima suddivisione del capitolo sulla Riforma, riconduce nella sfera dell'oggettività l'analisi che se ne era allontanata per svolgersi invece in quella dello spirito assoluto. Qui, evidentemente, le distinzioni sistematiche si fanno sempre piú elastiche, perché un'espressione religiosa, cioè assoluta, dello spirito libero, quale la Riforma, sembra ripiegarsi a divenir condizione d'un suo momento precedente, l'eticità e lo Stato: a meno che non s'intenda la Riforma come eccedente la stessa sfera della religione (come è, in un certo senso, per Hegel). Ma in tal caso essa trapassa ad un significato *storico* come a qualcosa di piú d'un significato puramente religioso, ed avremmo allora un vero rovesciamento dei valori sistematici, in quanto la storia diverrebbe non piú la conclusione del movimento dello spirito oggettivo, ma l'apice del sistema, anzi il sistema stesso nel suo senso piú ideale ed unitario, del che abbiamo già parlato all'inizio di questo capitolo. Comunque, il lettore comprenderà da sé come queste questioni formali ed apparentemente interne alla scolastica del sistema esprimano, invece, in realtà, qualcosa di molto piú sostanziale, e cioè la tendenza di Hegel a laicizzare la religione fino a farla confluire nella "scienza," cioè nella filosofia speculativa, che è essa, d'al-

tra parte, ad esprimere il senso piú pieno della razionalità reale, e quindi ad assumere, dall'alto della sua prospettiva, anche le ragioni ed i fondamenti piú profondi dell'eticità. Il problema delle inversioni sistematiche in Hegel, insomma, può esser risolto all'interno della coerenza del sistema stesso ove si pensi che nel momento supremo, cioè nella filosofia, si ritrovano, giunti a piena esplicazione, i fondamenti delle determinazioni precedenti (il "primo" che è l'"ultimo"), che ivi sono quasi nel rapporto d'una dialettica della compresenzialità, e possono mostrare anche azioni reciproche inconcepibili lungo la linearità del processo precedente. Il rapporto fra la sede filosofica e le sedi determinate delle singole figure del sistema è, insomma, quello che nel *Paradiso* dantesco è il rapporto fra la distribuzione delle anime nei singoli cieli e la loro compresenza nella rosa dell'Empireo. Il che conferma, d'altra parte, quanto abbiamo osservato a suo tempo circa il perdurante atteggiamento fenomenologico del pensiero di Hegel, che anche oltre la *Fenomenologia* si rifrange sempre, in un certo senso, nelle due visuali, quella "per la coscienza" e quella "per noi," cioè per il filosofo, la prima impegnata nella prospettiva e nel grado peculiare della singola determinazione, la seconda consapevole della verità dell'intero processo, e quindi anche della provenienza e del destino dei momenti particolari.

La seconda suddivisione del capitolo che stiamo leggendo tratta dello sviluppo interno della Riforma. Mentre all'inizio Lutero avrebbe voluto soltanto una riforma interna della Chiesa, e reclamava regolari concili, ben presto la sua opposizione si estese ai dogmi, ed infine alla stessa autorità della Chiesa, che egli rifiutò ponendo al suo posto la Bibbia, che ciascuno può interpretare liberamente. Anche la traduzione di essa diede ai tedeschi un libro del popolo, un "*Volksbuch*" quale nessuna nazione cattolica possiede (e del resto, aggiunge Hegel, un *Volksbuch* presuppone che tutto il popolo sappia leggere, il che non è affatto il caso dei paesi cattolici).

Il rifiuto di Lutero di ammettere l'autorità della Chiesa rese impossibile qualsiasi conciliazione, specie dopo il concilio di Trento, che fissò i dogmi della dottrina cattolica. Le Chiese divennero partiti opposti, e molte istituzioni cattoliche furono abolite nei paesi protestanti. Pure, i tempi non erano ancora maturi per una trasformazione politica che fosse conseguenza della riforma religiosa. An-

che la Chiesa cattolica non mancò di risentire l'influenza della Riforma, e pose fine a molti fattori della propria corruzione, si separò dalle scienze rinascenti, dalla filosofia e dalla letteratura umanistica, ed ebbe presto occasione di dimostrare la sua ripugnanza per le scienze con la condanna di Galileo. Cosí il mondo cattolico si sprofonda in un'oscura arretratezza.

A questo punto Hegel si rivolge una domanda di notevole interesse: perché la Riforma si è limitata solo ad alcune nazioni? Prima di dar la risposta che crede decisiva, egli incomincia col tentare alcune risposte particolari, anche relative a paesi determinati, che sono piú interessanti di quella conclusiva. Nella stessa Germania, anzitutto, in Svevia, Franconia e nei paesi renani c'erano molti chiostri e vescovati e molte città libere, e da queste condizioni è molto dipeso che la Riforma fosse accolta o respinta. In Austria, Baviera e Boemia la Riforma aveva fatto molti progressi, ma ne fu ricacciata con la forza delle armi o della persuasione. Fin qui, ragioni politiche, che possiamo apprezzare senza chiedere a Hegel di considerare anche moventi economici, e non senza infastidirci verso il marxista miope che eventualmente li pretendesse anche da lui. E invece, subito dopo, a proposito delle nazioni slave, è proprio Hegel ad avanzare la considerazione che esse "erano agricole: ma questo rapporto implica quello di signori e servi. Nell'agricoltura il corso della natura è predominante. In questo lavoro, nell'insieme, l'industriosità umana e l'attività soggettiva han luogo in scarsa misura. Gli slavi sono perciò pervenuti piú lentamente e con difficoltà al sentimento del *sé* soggettivo, alla coscienza dell'universale, a ciò che prima abbiamo chiamato potenza dello Stato, e non hanno potuto prender parte alla libertà che s'avanzava." Non si tratta certamente d'un'osservazione "premarxistica," ed estremamente discutibili sono sia la caratterizzazione globale degli "slavi" e sia lo stesso tipico giro idealistico che risolve l'attività ed il lavoro nella "coscienza dell'universale" e, alla maniera dell'ultimo Hegel della *Rechtsphilosophie*, nello Stato; ma ciò non toglie l'interesse del fatto che Hegel qui abbia pensato ai motivi economici e sociali d'un fenomeno religioso come la Riforma, contrapponendo la produzione agricola e la condizione servile-feudale dei popoli slavi alla produzione artigiana ed alla condizione proto-borghese dei paesi tedeschi: non del tutto inopportunamente anche se, lo ripetiamo, lo storico specialista potrà trovare, con ragione, troppo

generiche queste caratterizzazioni, specialmente per quanto riguarda i paesi slavi e le concrete possibilità in essi d'una diffusione della Riforma, che mancarono per molte e per le piú diverse ragioni.

Dopo gli slavi è la volta dei popoli latini, ai quali Hegel dedica una pagina destinata a dar risposta decisiva alla questione proposta. Per spiegare il mancato trionfo della Riforma in questi paesi, dice Hegel, non vale addurre come motivo fondamentale la pressione dell'autorità, anche se molto efficace; perché quando lo spirito d'una nazione esige una cosa, sa ottenerla contro ogni potere; e neppure un'insufficiente cultura, perché i popoli latini erano certamente piú avanzati dei tedeschi. La vera spiegazione, per Hegel, sta nel carattere particolare di quei popoli, ai quali mancava la pura interiorità della nazione germanica e che, originati da una mescolanza di sangue romano e tedesco, hanno sempre mantenuto in sé stessi questa eterogeneità. Essi dimostrano una notevole determinatezza di carattere, sanno perseguire fermamente uno scopo, eseguire con attenzione un piano, ma altrettanto chiaramente si rivela in loro la scissione, l'attaccamento all'astratto; mancano di quella totalità di spirito e di sentire che noi — dice Hegel — chiamiamo animo, questa meditazione sullo spirito stesso in sé: in una parola "nell'intimo di sé stessi essi sono fuori di sé. L'intimo non è presente come un intero, lo spirito non si appartiene in questa coscienza." Pertanto, essi hanno potuto accettare la divisione dell'interesse mondano da quello spirituale, perseguire tranquillamente i propri scopi terreni ed affidare all'esteriorità del culto ed alla Chiesa il loro interesse spirituale e religioso.

Questa caratterizzazione della spiritualità latina come estraniata, divisa, e quindi astratta ed individualistica troverà presto, come vedremo, una conferma nella considerazione hegeliana dell'illuminismo e della rivoluzione francese, da cui lo spirito cristiano-germanico dovrà ritornare al possesso di sé, ritrovando, mediato, lo spirito dell'unità interiore della Riforma. E non manca di porsi in rapporto con questa ripresa futura anche l'apprezzamento definitivo del valore della Riforma in rapporto al progresso dello spirito come razionalità reale, che segue. Il progresso, che la Riforma ha reso possibile, consiste in ciò, che lo spirito, consapevole della sua libertà per mezzo della mediazione fra l'uomo e Dio, sa che il processo oggettivo è quello della stessa essenza divina,

lo coglie e lo compie nella ulteriore formazione di ciò che è mondano. Per mezzo di tale conciliazione è data la consapevolezza che il mondo terreno è capace di avere in sé il vero, mentre prima esso era ritenuto cattivo, incapace del bene che restava un al di là. Lo spirito ora ha da compiere la conciliazione in sé stesso, la divinità cessa d'essere la rappresentazione fissa d'un al di là, e si divien coscienti di ciò, che l'eticità e il diritto nello Stato son cosa divina e comandamento di Dio, e ciò che, secondo il contenuto, c'è di piú alto e sacro. Vengono quindi rivalutati il matrimonio, per cui l'uomo entra, per mezzo della famiglia, nella comunità, scomparendo la distinzione fra preti e laici; l'attività, l'intelligenza e la diligenza, che acquistano un valore etico; e infine, l'obbedienza non è piú la cieca rinuncia alla ragione, ma un consapevole conformarsi alla razionalità universale delle leggi dello Stato. Questa riconciliazione di Stato e Chiesa — aggiunge Hegel — s'è però prodotta, con la Riforma, soltanto immediatamente: non si tratta ancora d'una ricostruzione dello Stato, del sistema del diritto, ecc. Le leggi della libertà devono ancora svilupparsi in un sistema di ciò che è giusto in sé e per sé. La riconciliazione di Dio e del mondo raggiunta con la Riforma, la quale si limitò a modificazioni immediate come la soppressione dei conventi, vescovati ecc., è ancora una forma astratta non sviluppata a sistema del mondo etico.

A conferma dell'astrattezza della conciliazione operata dalla Riforma Hegel riprende un motivo giovanile, dei primi abbozzi bernesi: quello dei tormenti inflitti alla coscienza religiosa dalle pratiche d'autoesame, di penitenza, di meditazione sul peccato ecc. Ed a queste conseguenze della convinzione della natura malvagia dell'uomo — o meglio, al separare adialetticamente il bene dal male considerando il primo come trascendente l'uomo, e il secondo come una sua appartenenza naturale — si connette, nota Hegel nella pagina conclusiva del paragrafo, il fenomeno dei processi di stregoneria che si moltiplicarono al tempo della Riforma; e vi si connette perché esso, secondo Hegel, dipese dall'aver riconosciuto al male, al diavolo, una potenza separata, e quindi dall'averla combattuta in astratto, giudicando in base al semplice sospetto ecc. Hegel ricorda anche gl'illuminati avversari di questi processi, il gesuita P. Spee e Thomasius.

L'ultima suddivisione del capitolo considera piú particolarmen-

te le conseguenze politiche della Riforma, le guerre di religione e le varie lotte originate dalla contestazione e dalla confisca di proprietà ecclesiastiche in Germania, e poi le sorti della Riforma in Francia, Olanda, Svizzera ed Inghilterra; accenna alla guerra dei trent'anni, notando che essa terminò senza che si fosse acquisita un'idea che ripagasse le sue immense distruzioni, e con una conclusione semplicemente politica; né fu possibile una riunione delle Chiese quantunque ancora Leibniz discutesse, in un epistolario con Bossuet, su quest'argomento.

In definitiva — conclude Hegel — con la pace di Westfalia fu riconosciuta l'indipendenza della Chiesa protestante, e questa pace è stata ritenuta il palladio della Germania perché avrebbe stabilito la sua costituzione politica. In realtà questa costituzione non fu che la consacrazione dei diritti privati dei *Länder* in cui la Germania era divisa. Lo scopo di questa pace fu la completa particolarità e la determinazione di tutti i rapporti secondo il diritto privato, un'"anarchia costituita"[27] come mai s'era vista nel mondo, cioè la statuizione che un impero dev'essere un'unità, un intero, uno Stato, mentre tuttavia tutti i rapporti di quelli che hanno autorità vengon determinati in maniera cosí conforme al diritto privato, da esser garentito nella maniera piú inviolabile l'interesse delle parti ad agire contro l'interesse del tutto, o a trascurare tutto ciò che lo promuove, e che pure è determinato per legge. E s'è visto quanto valesse il Sacro romano Impero nelle sue imprese esterne contro i turchi e i francesi. Questa costituzione fu opera di Richelieu, che per il bene della sua nazione disgregò gli altri Stati fino all'impotenza col fondare l'indipendenza politica delle parti, mentre dava sicurezza al suo paese sopprimendo l'indipendenza del partito protestante. Egli ha incontrato il destino di molti grandi uomini di Stato, d'esser odiato dai suoi concittadini mentre i nemici hanno considerato l'opera con la quale egli li ha rovinati come la piú sacra meta dei loro desideri.

L'atteggiamento di Hegel verso il Sacro romano Impero non è mutato; e si capisce perché queste Lezioni fossero eccettuate dalla condanna del liberal-nazionale e "piccolo tedesco" Rudolph Haym.

Il secondo capitolo della sezione di cui ci stiamo occupando tratta, come abbiamo detto, del consolidamento spirituale e politico delle nazioni europee dopo la Riforma, e la sua prima suddivi-

sione ne considera l'aspetto politico, cioè il sistema degli Stati europei. Le nazioni — dice Hegel — hanno ora trovato il loro punto d'equilibrio e la loro calma, e si manifesta ora il carattere delle singole nazioni. Ciò coincide ovunque col consolidamento della monarchia, e cioè, anzitutto, col suo affermarsi come ereditaria. "Lo Stato ha cosí un punto centrale irremovibile." Germania e Polonia non son diventate uno Stato perché erano regni elettivi. Lo Stato organizzato è come un individuo, e la sua ultima volontà decidente dev'esser una; ma se è un individuo a dover esser l'ultimo decidente, allora ciò non può esser determinato per elezione, esame ecc., ma solo in maniera immediata e naturale. La nascita del monarca è ciò che per i greci era l'oracolo. Di conseguenza, ciò che prima era proprietà privata della famiglia elevata a dinastia, diviene proprietà di Stato, ed anche i diritti particolari dei nobili si trasformano in doveri di Stato. Ciò avviene, però, in maniere diverse secondo i diversi Stati. In Francia i grandi baroni governatori di province vengono abbassati al rango di proprietari terrieri, nobili di corte o ufficiali. In Spagna non è piú permesso loro di tenere truppe proprie, e sono esclusi anche dai gradi militari, onde essi devono accontentarsi, divenuti persone private, d'un vuoto onore. Quivi un potente mezzo di rafforzamento dell'autorità centrale fu l'Inquisizione, che, istituita per perseguire gli ebrei, i mori e gli eretici, divenne presto un tribunale politico rivolto contro i nemici dello Stato. In generale, gli aristocratici sembrano rivendicare contro le monarchie esigenze di libertà, ma in realtà si tratta di interessi privati. In Inghilterra i baroni strapparono al re la *Magna Charta*, ma i cittadini non ne trassero alcun vantaggio. L'aristocrazia del possesso è contro lo Stato e gli individui; essa dovrebbe invece adempiere la sua funzione d'essere sostegno del trono e contemporaneamente della libertà dei cittadini, ed è questo il privilegio dell'elemento intermediario, che esso si assuma il sapere e l'attuazione di ciò che è razionale, e queste due cose devono subentrare al posto del diritto positivo personale. Questa sottomissione del "medio positivo," cioè dell'aristocrazia, elemento mediatore fra il re e il popolo, al capo dello Stato, era ormai accaduta, ma non era ancora stata compiuta la liberazione dei sottomessi, che si ebbe solo quando, piú tardi, subentrò il pensiero di ciò che è diritto in sé e per sé. I re, allora, appoggiandosi ai popoli, vinsero la casta dell'ingiustizia; ma dove essi si appoggiarono ai

baroni, oppure dove questi affermarono la loro libertà contro i re, lí son rimasti i diritti e le ingiustizie positive.

Questi ultimi testi potrebbero far pensare ad un'inclinazione del monarchicismo hegeliano verso le forme del despotismo illuminato. In effetti noi sappiamo che Hegel ha molto apprezzato il teorico dell'illuminismo riformistico, Montesquieu, ma sappiamo anche che lo ha fatto perché ha creduto di rilevare in lui i principi dell'organicismo, mentre in realtà la teoria hegeliana dello Stato intende il razionale in un senso molto diverso da quello (giusnaturalistico) che fa da fondamento al pensiero politico di Montesquieu come di tutti gl'illuministi, sia riformisti che rivoluzionari. Ciò che piuttosto è dato qui di incominciare a notare — e il seguito lo confermerà ancora meglio — è che gli apprezzamenti dello Hegel filosofo della storia devono, in parte, esser leggermente diversi da quello dello Hegel filosofo del diritto. Perché molte cose che quest'ultimo considera da un punto di vista sistematico, "in sé e per sé," fuori del loro svolgimento, e che in quanto tali, ossia in quanto *presenti* di fronte e *contro* il proprio sistema, egli deve criticare e combattere, viste nella prospettiva storica gli appaiono, invece, come manifestazioni dello spirito del mondo, necessarie per giungere al piú alto livello di quella forma statuale che la filosofia speculativa sanziona come esprimente la pienezza dell'oggettività dello spirito; e come tali egli deve apprezzarle diversamente, specie nel loro valore di superamento rispetto ai gradi precedenti.

Si dirà che, allora, la prospettiva storica — sia pure d'una storia metafisicizzata a teofania — dovrebbe costringere pur sempre il pensiero di Hegel ad assumere atteggiamenti meno conservatori: ed in un certo senso è vero che, in genere, la maggior vicinanza alla concretezza degli elementi di contenuto (si pensi soprattutto alle *Lezioni d'estetica*) anima una robustezza ed acutezza di giudizi ed apprezzamenti che non sempre è dato di constatare negli scritti maggiori. Mentre, dal punto di vista filologico, la conoscenza dei quaderni jenensi e, in genere, degli scritti postumi di Hegel, dovrebbe ormai sfatare il facile giudizio deprezzativo delle Lezioni come poco fedelmente ed alquanto pedestremente trascritte dai discepoli. Noi abbiamo già rilevato, ad esempio, nei quaderni di Hotho e Griesheim che sono serviti da base ai *Zusätze* di Gans alla *Rechtsphilosophie*, letterali espressioni della *Realphi-*

losophie; e chi volesse collazionare le Lezioni di Jena e quelle berlinesi farebbe certamente, nella *Hegelforschung*, opera molto piú meritoria dell'invenzione d'una nuova interpretazione dello hegelismo e, pensiamo, troverebbe coincidenze molto interessanti. Né va dimenticato che hegeliani non sospetti di troppa simpatia verso i redattori delle Lezioni, come Bauer, Ruge, Feuerbach ecc., si sono sempre serviti di queste, indifferentemente, come dei testi hegeliani autentici (si veda, ad es., la celebre *Posaune* baueriana, che è costruita quasi tutta sulle *Lezioni di filosofia della religione* e di *storia della filosofia*). Mentre la circostanza d'un ritorno agli appunti di Jena, e quella, piú ovvia, d'una maggiore libertà nell'esposizione orale, possono anche contribuire a spiegare i caratteri che fanno spesso annoverare le Lezioni di Hegel fra le espressioni migliori e piú avanzate del suo pensiero.

La seconda metà del paragrafo è dedicata da Hegel ad una breve analisi del sistema europeo degli Stati moderni dopo la Riforma. Gli Stati latini rimangono cattolici perché trovano nella antica Chiesa una garanzia di sicurezza, che però riposa sull'obbedienza servile, ed è possibile solo in una costituzione fondata sul possesso positivo; ma se la costituzione e le leggi devono esser costruite sul vero ed eterno diritto, allora la sicurezza sta solo nella religione protestante, nel cui principio si sviluppa anche la libertà soggettiva del razionale. Di qui ancora una caratterizzazione delle singole nazioni, condotta in parte su motivi storici e sociali, ma in gran parte su motivi psicologici invero molto generici, sí che queste pagine appaiono di molto inferiori a tutte le altre di questo capitolo. A proposito dell'Italia, per es., Hegel costruisce tutta la sua caratterizzazione sul fondamento della facile, ma astratta premessa del carattere individualistico degli italiani, presso i quali, di conseguenza, non ci può essere *Gravität*, né *dignitas*, né *auctoritas*: essi ne fan getto volentieri e ci scherzano sopra. Superato il loro straordinario egoismo che li aveva condotti ad ogni sorta di crimini, essi son giunti al godimento dell'arte e della bellezza, che essa sola, e non la ragione, né una piú alta unità del pensiero, mitiga il loro egoismo. Gl'italiani spiritualizzano il sensibile nell'arte e vivono lietamente; la loro natura è gioia, arte e poesia; hanno da natura la melodia nella gola e son nature improvvisatrici. Con una tal natura artistica lo Stato dev'esser per loro qualcosa d'accidentale.

Piú che il merito, certamente discutibile, della questione, ciò che infastidisce il lettore — italiano o no — di questa pagina, è il veder elevata a dignità di testo hegeliano una tal filza di luoghi comuni, che poi dovrebbero spiegare o chiarire in qualche modo il difficile problema storico dell'Italia cinque e seicentesca (ché è di essa, non dimentichiamolo, che si tratta). Ma proseguiamo. La Francia accoglie la Riforma, ma poiché è uno Stato già formato, ciò provoca molte guerre. Al protestantesimo manca una piú alta garanzia nello spirito, e l'elevazione spirituale avviene quivi in una diversa maniera. I francesi sono il popolo del pensiero astratto, che è ciò che chiamiamo cultura; quindi la Francia è la terra della cultura, e lo sforzo del francese è d'essere un uomo colto e d'avere "un comportamento generale."

Alle nazioni latine si contrappongono quelle germaniche che "rappresentano il principio dell'interiorità." L'Inghilterra si contrappone alla Francia perché anch'essa è la terra del pensiero astratto e del raziocinio; ma questo ha particolari e concreti diritti al suo oggetto, quindi l'Inghilterra è il paese della particolarità. Il governo è nelle mani degli aristocratici, e il diritto è istituito nel peggiore dei modi, solo a favore dei ricchi. Nel diritto inglese non c'è alcun principio universale, alcun pensiero determinante. La potenza statuale è un mezzo per scopi particolari, ed è questo l'orgoglio della libertà inglese. Nello sviluppo degli scopi particolari c'è anche l'impulso a colonizzare. Gl'inglesi hanno una grande indifferenza verso gli scopi particolari degli altri popoli, e lasciano sussistere i costumi e le fedi altrui. Sono i missionari dell'industria e della tecnica presso gli altri popoli, e ne facilitano i collegamenti. Le ultime osservazioni sono piú interessanti e sembrano far allontanare il discorso di Hegel dalle dialettizzazioni astratte; ma queste ultime sono, invece, ciò a cui Hegel tiene di piú, ed è legittimo supporre che se avesse egli stesso steso completamente la *Filosofia della storia* avrebbe appunto conservato queste cose e probabilmente sacrificato le altre che ci sembrano le migliori. Quando Michelet voleva dare all'Oceania una sistemazione nella dialettica storica, e quando Rosenkranz tentava di dialettizzare i corpi celesti, non agivano poi del tutto al di fuori dello spirito del sistema.

Se gl'inglesi "si contrappongono" ai francesi, gli scandinavi, per amor di sistema, vanno a contrapporsi nientemeno che agli

spagnoli, e questo perché entrambi hanno uno spirito cavalleresco, che nei primi si esprime nelle imprese marittime degli eroi nordici, piú volte ripetutesi in seguito. Anche i re scandinavi sono stati in concorrenza con la nobiltà del luogo.

Per completare la triade resta la Germania, alla quale, anche nel sistema hegeliano, siamo noi ad avere la non felice sorte d'esser "contrapposti." La Germania — dice Hegel — ha lo stesso destino dell'Italia, e cioè quello dell'individualità; ma per la Germania si tratta d'una individualità "interiormente adempiuta, libera." Lo spirito tedesco "ha l'impulso a fare il giusto," e cosí resta sempre nella sua interiorità e si lascia prendere province piuttosto che acquistarne. Rassegnandosi a questa interiorità la Germania non ha saputo procurarsi un'unità politica. All'esterno essa è una "*politische Nullität*," la sua costituzione s'è formata senza coscienza. Pure, essa è il "microcosmo d'Europa": gli elementi principali che rappresentano i due principi statali europei devono trovarsi necessariamente in Germania. L'antica Chiesa vien rappresentata dall'Austria; ma piú tardi la Chiesa protestante raggiunge la sua completa garanzia politica in ciò, che uno degli Stati ad essa appartenenti, e cioè la Prussia di Federico II, s'è elevato ad un'indipendente potenza europea ed ha trovato una posizione di stabilità e sicurezza con la guerra dei sette anni.

Oltre alle nazioni latine e germaniche c'è ancora un terzo elemento, quello slavo, che si mantiene in una primitiva solidità. Esso esiste come impero russo, che da circa cento anni è entrato in contatto con la cultura europea, ma non ha ancora fatto presa nel processo di essa; mentre invece, in politica estera, è già entrato nel sistema europeo come potenza massiccia che ne costituisce l'elemento stabile, che nei tempi moderni ha persino rafforzato ed affermato il vincolo della consistenza dei regni europei, sebbene al suo interno l'abbia fatto solo passivamente. Questa posizione di terzo elemento assegnata alla Russia potrebbe preludere ad un'indicazione di essa come Stato dell'avvenire, successore di quello cristiano-germanico. Hegel, naturalmente, non lo ha mai detto, ma lo dirà, molti anni dopo, B. Bauer la cui opera *Russland und Germanentum*[28] muove sostanzialmente da questi pochi righi di Hegel, anche nello sviluppare il motivo della Russia come elemento di stabilità europea.

Il paragrafo si conclude con un rapidissimo cenno ad alcuni

fatti storici dei secoli in questione (dalla Riforma alla rivoluzione francese) e cioè le guerre contro i turchi, la politica d'equilibrio, e la politica d'espansione di Luigi XIV, fondata, pensa Hegel, sulla superiorità della cultura francese molto piú che sulla potenza effettiva.[29]

Il secondo titoletto del capitolo che stiamo leggendo è dedicato allo sviluppo culturale europeo dopo la Riforma. È questa, dice Hegel, l'età della cultura formale dell'intelletto. La religione, ora, è fuori gioco, e le guerre sono politiche, non piú religiose. La Chiesa cattolica, per mezzo della Riforma, viene a sua volta riformata, e la Chiesa protestante continua a perfezionarsi, ed il suo perfezionamento è la storia dello spirito, perché ora lo sviluppo si attua nell'interiorità di questo. Cosí, da un lato, vien perfezionata la fede in senso spirituale, dall'altro vien però coltivata anche una fede esteriore, nei miracoli ecc., onde nasce una fede priva di spirito. Ora è da notare anche l'attività d'una cultura privata: il soggetto, che vale in sé, guadagna la forma dell'universalità. La cultura ha ora un significato di valore particolare: è lo spirito per sé, la cui esistenza politica è assicurata, e che ora lascia libero anche il mondo esteriore e cerca in esso sé stesso e la verità. Mediante la sicurezza del soggetto nella fede luterana nasce la fiducia nella natura. Fioriscono le scienze naturali e prosperano piú che in Grecia. Le scienze si separano dalla Chiesa cattolica; per l'uomo libero l'altro è un vero, ed egli non cerca nelle cose singole la manifestazione del divino, ma lascia valere il mondo esterno come l'esteriore e si volge praticamente ad esso; cosí quest'attività nel mondo dev'essere giustificata per sé nella coscienza, col significato che l'uomo deve portar questa coscienza anche davanti a Dio. La vera maniera di comportarsi nei particolari rapporti dell'esistenza è la probità, che però deve anche giungere a coscienza dell'assoluto, a coscienza religiosa: ovvero, Dio che si manifesta nei rapporti particolari è la probità; e questo spirito di verità non è che quello religioso, che però si volge al particolare. Se poi l'uomo è probo, ma considera questo soltanto come un modo unilaterale della sua esistenza, indirizzato negativamente verso ciò che la Chiesa domanda, allora egli deve comprare dalla Chiesa con sacrifici, offerte ecc., il permesso di agire in tal maniera mondana. È la doppia vita, nella quale in teoria si ritiene ingiusto uccidere uomini in guerra, vivere negli affari e commerci d'ogni specie, e nei rap-

porti familiari. Nella fede luterana, invece, lo spirito è operante nella vita reale, e come tale vale per giustificato e non ha bisogno di comprare il suo diritto per mezzo di sacrifici.

Per mezzo dell'esperienza l'uomo acquista certezza, e le singole esperienze gli danno l'universale che è stato cosí trovato per mezzo di riflessioni e tentativi. Questa prima forma culturale, ancora priva di vero contenuto e pensiero razionale, viene dalla Francia, dove le scienze furono curate dallo Stato come in nessun altro luogo, specialmente durante il secolo d'oro, sotto Luigi XIV. Prosperano la retorica e la moralistica, che però non scaturisce dalla libertà assoluta. La vera cultura è qui essenzialmente quella della scienza, e sta dalla parte dello Stato, non della Chiesa, che non si è posta affatto al culmine della libertà religiosa e della scienza. Si tratta ora soprattutto della scienza della natura, dell'esperienza, coltivata dai latini e dagl'inglesi. Lo spirito ha preso, prosaicamente, la natura come esteriore, e le ha lasciato piena libertà; esso non teme piú di fronte a questa esteriorità, né dubita piú di potersi conciliare con essa. Lo spirito riconosce che il mondo deve avere in sé una ragione perché Dio l'ha fatto razionale. Nasce un interesse generale a trattare ed a conoscere il mondo presente. L'universale nella natura è rappresentato dai modi, i generi, la forza, la gravità, ridotti alle loro apparenze. Cosí l'esperienza diviene scienza del mondo; perché essa è da un lato percezione, ma poi anche ritrovamento della legge, dell'interno, della forza, in quanto riconduce il presente alla sua semplicità. Questa scienza fa onore all'uomo e a Dio: fu, per l'uomo, come se Dio avesse creato soltanto ora il sole, la luna, le stelle, le piante e gli animali; come se soltanto ora fossero state determinate le leggi, perché soltanto ora gli uomini guadagnavano un interesse ad esse, perché riconoscevano la loro ragione in quella ragione, e scoprivano l'universale nella natura e nell'intelletto.

Con le leggi naturali si muoveva contro l'enorme superstizione del tempo, e cosí contro tutte le rappresentazioni di potenti forze estranee sulle quali si potesse riuscir vincitori solo con la magia. Gli uomini, e i cattolici non meno dei protestanti, riconobbero l'esteriorità come tale, anche quella a cui la Chiesa voleva attribuire il piú alto significato: riconobbero che l'ostia è solo pasta, la reliquia soltanto osso. Contro la fede nell'autorità fu posta la signoria del soggetto per mezzo di sé stesso, e le leggi della natura

furono riconosciute come ciò che unicamente collega l'interiore con l'esteriore. Cosí furono rifiutati i miracoli, perché la natura è un sistema di leggi conosciute, l'uomo vi sta di casa, e soltanto ciò in cui egli sta di casa vale: egli, mediante la conoscenza delle leggi della natura, è libero. La Chiesa ha ritenuto ciò come una violazione dell'onore di Dio, ed ha costretto Galilei all'abiura; ma tutti gli uomini pensanti se ne sono allontanati dopo un tale avvenimento. D'altra parte anch'essa ha la sua ragione contro quelle scienze, se afferma che esse conducono al materialismo ed all'ateismo; perché in esse le leggi della natura stanno come l'ultimo, l'universale per sé. Si può ben dire che Dio ha fatto queste leggi; ma contemporaneamente, le scienze avanzano la pretesa che ogni connessione debba esser esaminata, mentre non mostrano affatto la connessione, il ponte per salire a Dio, perché un tal passaggio contraddice al loro stesso principio. Infatti, tutta questa forma di conoscenza ha solo i due lati, dell'esperienza, e del modo in cui questa, che è nella percezione immediata, vien elevata nella forma dell'universale. Nelle leggi, come nei generi, l'intelletto è presso di sé: il materiale sensibile vale, è il contenuto, il punto di partenza, e di qui si passa all'universale, e quest'universale è l'intelletto, che è in parte la maniera del pensare soggettivo, in parte la connessione dell'esteriore. Nella forma della legge l'intelletto è soddisfatto perché ha in ciò, davanti a sé, l'identità che esso stesso è. A questo grado lo spirito è allo stesso livello sia nel campo cattolico che in quello protestante.

Il principio dell'interiorità è dunque ora pronto per rientrare in sé stesso, nella pura forma del pensiero. Questo movimento si determina, secondo Hegel, sia nel protestantesimo, per mezzo della liberazione religiosa, e sia nel cattolicesimo, per mezzo di ciò a cui meno penseremmo, cioè della casistica dei gesuiti, che qui assume una funzione analoga a quella del "linguaggio scintillante di spirito" della *Fenomenologia* (*Nipote di Rameau*), e cioè quella di svolgere una dialettica del tutto formalistica, indifferente al contenuto, che cambia il bene in male e viceversa, onde non resta che "la pura attività dell'interiorità stessa, l'astratto dello spirito, — *il pensiero.*" Il pensiero è l'attività e la produzione dell'universale. Nella teologia cattolica ed anche in quella protestante il vero contenuto ed il rapporto dello spirito restano un al di là; ma nel pensiero il Sé è presente a sé stesso, il suo contenuto e i suoi oggetti

sono assolutamente presenti a lui, perché in quanto io penso devo elevare l'oggetto all'universalità, ed esso dev'essere un presente. Questa è la libertà assoluta: il puro io è, come la pura luce, assolutamente presso di sé, cosí per lui il diverso, sia sensibile che spirituale, non è piú temibile perché esso è in sé libero e gli si oppone liberamente. L'interesse pratico usa gli oggetti, li consuma; quello teoretico li tratta con la sicurezza che essi non sono in sé nulla di diverso. Cosí l'ultima cima dell'interiorità è il pensiero; esso è in sé libero, perché ha come contenuto l'universale che si rapporta solo a sé stesso. L'uomo non è libero se non pensa, perché allora si rapporta ad un altro ed è presso di questo. Questo comprendere, l'invadere l'altro con l'intima autocertezza contiene immediatamente la conciliazione: io, l'assolutamente universale, a cui il particolare è sussunto. L'unità del pensiero con l'altro è in sé presente; perché la ragione è il fondamento sostanziale tanto della coscienza come dell'esteriore e del naturale. Cosí l'opposto non è piú un al di là, non è un'altra natura sostanziale.

La coscienza del pensiero — prosegue Hegel — fu liberata da quella sofistica del pensiero (gesuitica, che rappresenta dunque la "libertà assoluta" del pensiero) da Cartesio, il cui *cogito* non è da intendersi come un sillogismo, ma significa che il pensiero e l'essere son lo stesso: un principio che vale anche oggi. Il pensiero è il grado a cui ora lo spirito è giunto. Esso contiene la conciliazione nella sua pura essenzialità, in quanto va verso l'esteriore con la pretesa che esso abbia in sé la stessa ragione del soggetto. La prossima conseguenza è che l'universale, che in un primo momento è teoretico, si volge anche praticamente alla realtà. Esso va anzitutto dall'essente alle leggi; poi però applica di nuovo queste leggi come misure, punti di vista, fermi presupposti, e prova su di esse tutta la realtà, che esso tratta come sottomessa ad esse.[30]

Ci troviamo di fronte ad uno dei testi piú essenziali delle *Lezioni di filosofia della storia* in ordine alla loro piú peculiare caratteristica, che è quella d'interpretare il senso della storia come un senso filosofico e di convertire la storia in storia della filosofia. Qui, però, la sostanziale violenza alla storia che altrove si manifestava in tutta la sua paradossalità (ricordiamoci della trattazione della rivoluzione francese nella *Fenomenologia*) sembra resa molto piú plausibile dal fatto che Hegel ha dedicato questa lezione allo sviluppo culturale europeo dopo la Riforma, e nessuno potrebbe

contestargli il diritto di considerare quest'aspetto della *Weltgeschichte*. Pure, non può non risaltare la tipica maniera hegeliana di trattare la stessa storia culturale, riconoscibile anzitutto nella estrema spersonalizzazione di tutto il movimento, di cui non sono soggetto gl'individui, nella contingenza, condizionatezza, ma anche nella spontanea iniziatività del loro operare, bensí "lo spirito," "l'intelletto," "il soggetto," "il pensiero"; mentre da tale sostanza impersonale gli uomini emergono soltanto eccezionalmente, come apparizioni fuggevoli, esempi: e lo stesso Cartesio, alla fine, si trova ad aver rappresentato la conclusione di tutto il processo mentre Hegel ha però tutta l'aria di sorvolare sull'individualità del filosofo e di voler dire che, lui o un altro, ciò che doveva esser fatto e detto sarebbe stato fatto e detto ugualmente. Si spiega, cosí, anche il paradosso di far giocare ai gesuiti il ruolo di rappresentanti del libero pensiero, anzi dell'assoluta libertà di pensiero, perché esso rientra perfettamente nella regola della filosofia della storia, il principio dell'astuzia della ragione, onde i singoli, come la coscienza della *Fenomenologia*, riescono sempre a fare il contrario di ciò che vorrebbero.

Ma ciò che importa ancora di piú è penetrare all'interno dell'esposizione hegeliana per cogliervi la misura di quest'adattamento della materia storico culturale. Ritorna, anzitutto, dalla *Fenomenologia*, il concetto della cultura come estraneazione dello spirito (lo "spirito per sé" che "lascia libero il mondo esteriore e cerca in esso sé stesso"). In secondo luogo, e conseguentemente, ritorna la scissione onde il soggetto si dà all'esteriorità ed all'esistenza mondana pur continuando "in teoria" a condannarla; il che avviene nei paesi latini, che però son quelli dove il descritto movimento d'immanentizzazione si è effettivamente determinato. La nascita delle scienze sperimentali è, coerentemente, ascritta all'attività dell'intelletto, che si acquieta, trova la conciliazione della scissione precedente, nella convinzione della razionalità del mondo "perché Dio l'ha fatto razionale," e cosí son presentati i prodromi del deismo e di quella che, nella successiva età illuministica, sarà appunto la "religione dell'intelletto." Intanto, le scoperte si allineano singolarmente come i capitoli della prima sezione della *Fenomenologia* o come una delle successioni della Logica dell'Essenza (si scopre "la legge, l'interno, la forza") mentre però la prospettiva storica spinge anche qui Hegel ad una relativa, ma indubbia-

mente sincera valorizzazione dei passi del processo scientifico, offrendogli la bella immagine: "fu per l'uomo come se soltanto ora Dio avesse creato il sole, la luna, le stelle, le piante e gli animali [...] perché soltanto ora gli uomini riconoscevano la loro ragione in quella ragione." Pure, la sincerità e la robustezza d'accenti con cui Hegel celebra il nascere del metodo e dell'atteggiamento scientifico non impedisce che, quanto alla sostanza, egli non dimentichi di puntualizzare coerentemente quello che, per lui, è il limite intellettualistico del procedimento delle scienze sperimentali: questa forma di conoscenza ha solo i due lati dell'esperienza e dell'universale astratto, che è "in parte la maniera del pensare soggettivo" e "in parte la connessione dell'esteriore." Manca il terzo termine, il "medio speculativo" che porti all'"universale concreto" i due termini posti in rapporto d'opposizione "fissa," astratta; manca la positività del negativo (l'intelletto "ha davanti a sé l'identità che esso stesso è") e quindi la prospettiva dell'intero autodeterminantesi: la dialettica delle scienze non è la dialettica hegeliana, e lo spirito ha da compiere ancora molta strada per raggiungerla. E del resto quanto al giudizio storico espresso da queste pagine abbiamo già detto che il movimento della nascita delle scienze non è affatto presentato nella determinatezza dei suoi episodi, neppure sommariamente, ma è sempre ridotto agli schemi hegeliani e, in sostanza, ad un momento della storia del cammino della logica verso la logica hegeliana: in definitiva, esso è soltanto il momento dell'affermazione piú astratta dell'*intelletto* nella storia della cultura, è il momento dell'estraneazione all'interno dello stesso mondo estraniato della *Bildung*. Infatti "il principio dell'interiorità" *ritorna in sé* "nella forma del pensiero puro" con Cartesio, col che lo spirito raggiunge il "grado" del pensiero, che però è ben lontano dal realizzare la compiutezza speculativa dell'idea, cioè della razionalità reale, mentre è appunto nella "realtà" che dovrà determinarsi l'ultima e piú profonda alienazione dello spirito storico, con l'illuminismo e la rivoluzione francese.

Se ora da queste osservazioni ritorniamo al problema di fondo che è sollecitato da queste pagine, e cioè a quello del rapporto fra la storia sociale, civile, politica, e la storia della cultura e del pensiero, comprendiamo come non ci sia da meravigliarsi di questo apparente *hors d'oeuvre* teoretico-speculativo in un discorso sulla storia, che neppure aderisce alla determinatezza dei fenomeni cul-

turali, ma adatta questi stessi fenomeni alla linea speculativa; perché sappiamo ormai troppo bene che la storia, per Hegel, è sempre storia dello spirito, e i fatti, gli avvenimenti, le loro concatenazioni e tutto il loro sviluppo sono come elementi d'una trama drammatica intenzionale, a tesi, manifestazioni del vero svolgimento, che è quello dell'autoconquista di sé da parte dello spirito. In fondo, anche la filosofia della storia, come la *Fenomenologia*, si delinea come la descrizione del movimento d'una progressiva risoluzione del problema dell'alterità, della conciliazione delle opposizioni; e non potrebbe esser diversamente perché la dialettica storica non è diversa dalla dialettica logico-metafisica, anzi non ne è che, appunto, la manifestazione. Si dirà che, allora, Hegel non fa una filosofia della storia ma sempre una storia della filosofia, perché soltanto i fenomeni filosofici sono, per lui, i veri punti di riferimento e di svolta del movimento storico. Questo, però, sarebbe vero soltanto ove Hegel assumesse i fenomeni filosofici per ciò che sono stati, "sulla base dei documenti esistenti"[31] e non trasformasse lo stesso sviluppo delle impostazioni, elaborazioni e risoluzioni determinate dei problemi filosofici da parte dei concreti individui pensatori nella storia impersonale di determinazioni dello spirito e non facesse, della storia della filosofia, la storia della propedeutica alla filosofia hegeliana. Ma ciò che dobbiamo chiederci a questo punto è: poteva far diversamente? Una storia reale (e non "immaginaria," direbbe Marx) si distingue da una storia precostruita anzitutto perché assume i singoli movimenti nella loro fattualità, come *avvenimenti* dei quali non si conosce in partenza né l'esito, né il significato, né il valore, con quell'atteggiamento di *attesa* che è proprio dell'osservazione scientifica; e in secondo luogo, conduce l'interpretazione del suo oggetto non sulla linea unilaterale dello sviluppo di categorie prescelte, orientato in partenza verso il loro preteso inveramento nel sistema definitivo a cui quello sviluppo tenderebbe, bensí su tutta la molteplicità dei condizionamenti, delle premesse, delle sollecitazioni, dei collegamenti del suo oggetto. E in questo caso la ricerca non può non concludere per la unicità della storia, della quale i fenomeni filosofici, artistici, culturali, sono espressioni organiche, in stretto rapporto di condizionamento con gli altri fenomeni (e questo, s'intende, anche a non voler giungere alla concezione materialistica della storia che precisa poi il modo di tali condizionamenti nella distinzione di struttu-

ra e sovrastruttura e nell'analisi dei loro rapporti). E del resto, l'affermazione di Marx, nell'*Ideologia tedesca*, che non esiste una storia della filosofia, non significa se non, appunto, che la storia è una, e non ci sono una storia celeste e una terrena, una ideale ed una reale ecc.

Ma con un tale atteggiamento critico-scientifico verso la storia è forse compatibile la filosofia della storia di Hegel? Non dobbiamo affrettarci a dar la risposta piú ovvia, cioè quella negativa, perché ove essa dipendesse solo dal facile rilievo delle coartazioni hegeliane della storia non ci darebbe, però, ciò che piú conta, la ragione, che in un certo senso è necessaria, di queste coartazioni stesse. In un primo momento, anzi, sembrerebbe addirittura che la filosofiá hegeliana non solo fosse compatibile con un atteggiamento critico-scientifico verso la storia, ma ne esprimesse la forma piú rigorosa: non dichiara forse Hegel ad ogni passo di limitarsi a *descrivere ciò che è*? Quell'*attesa* di fronte a tutti gli imprevisti del movimento storico non sarebbe allora proprio il carattere distintivo d'una visione puramente contemplativa dell'"automovimento dell'oggetto"? Ed anche l'attenzione alle molteplici linee che compongono il movimento storico, e infine, la stessa veduta dell'unità della storia da quale visione potrebbero esser garantite in maniera piú sicura che dalla visione organicistica per la quale il vero è l'intero?

Pure, è proprio quest'ultima e fondamentalissima proposizione della filosofia speculativa a mettere in luce l'incompatibilità di cui sopra, in quanto essa fonda rigorosamente quella circolarità della filosofia per cui il risultato è già contenuto nuclearmente nel cominciamento, e lo stesso cominciamento, diremmo, ingenuamente immediato, ed inconsapevole del risultato, è soltanto un inganno cui soggiace la coscienza comune, una limitazione prospettica o una mancata consapevolezza della propria ricchezza interiore di contenuti. Onde alla fine l'obiettività descrittiva, l'attesa, la "mancanza di presupposizioni" si rivelano una finzione puramente formale, perché nell'automovimento dell'oggetto l'oggetto che si "autoespone" è esso stesso il soggetto del movimento, quindi non c'è accadimento, perché niente di nuovo, di eterogeneo si aggiunge al dispiegamento dall'interno, non c'è descrizione, né ricerca, né conquista d'un sapere non contenuto, in anticipo, nella posizione prima dell'unità originaria. E se, come abbiamo detto piú

volte, l'esposizione hegeliana dell'automovimento dell'oggetto tende a dispiegarsi come una progressiva risoluzione di ogni alterità, ove noi volessimo esprimerci in termini hegelianamente piú ortodossi dovremmo anzitutto sostituire al filosofo Hegel lo spirito stesso che si autodescrive, ed il movimento di assimilazione dell'alterità (che problematicamente è la reale mira dell'operare del filosofo Hegel) ci apparirebbe piuttosto, al contrario, come il movimento di alterizzazione di ciò che era inizialmente ed immediatamente contenuto nel cominciamento: e non per nulla l'estraneazione è il momento decisivo e tipico della dialettica hegeliana, che la differenzia dalle altre dialettiche con le quali essa ha in comune la mira dell'unificazione degli opposti. Di qui risulta necessariamente ed inevitabilmente che l'interpretazione hegeliana del senso della storia non può non consistere nel continuo sforzo d'aguzzar la vista speculativa per riconoscere, sotto le parvenze dei fatti storici di cui gl'individui umani sembrano i protagonisti, il muoversi uniforme ed automatico (in quanto ne è predeterminata la legge) dell'unico vero protagonista che non svela il suo volto se non a chi conosce lo svolgimento della sua compiutezza circolare, cioè al Filosofo, a Hegel, che non si capisce poi in che cosa sia diverso dallo spirito stesso, che, rigorosamente, è l'unico a poter conoscere il proprio intero e compiuto sviluppo.

A questo punto sarebbe allora estremamente ingenuo chiedere a Hegel se sono le idee o i fatti a fare la storia, e perché egli abbia costruito la sua considerazione della storia su un materiale prevalentemente filosofico, esso stesso adattato a fungere da introduzione alla scienza speculativa: perché l'automovimento dell'oggetto è la vita dello spirito, è la sua autoconquista nell'elemento del pensiero, quindi è esso stesso filosofia, una filosofia integrale cui nulla è estraneo. Quindi i fenomeni culturali che sembrano *specificarsi* in una determinazione filosofica non sono che le tappe stesse dell'autocomprensione dello spirito: sono la storia, e fuori di esse non c'è altra storia che abbia un significato qualsiasi. Ugualmente fuor di luogo appare, allora, anche la critica dei nostri neohegeliani alla filosofia della storia, in quanto, pur partendo dalla legittima, ma troppo facile constatazione delle violenze alla storia esercitate da una filosofia che ne predetermini il senso, non vede che ciò che è in questione non è la filosofia *della* storia, o *della* natura o *dell'*arte, ma il concetto stesso hegeliano e idealistico della

filosofia, accettato il quale non si può piú sottrarre all'ambito omnicomprensivo della filosofia-automovimento dello spirito né la storia, né la natura, né la cultura, sotto pena o di togliere a quel movimento lo spazio in cui svolgersi e ridurlo al purissimo niente — come accade a Gentile — negando l'impegno della forma a determinarsi in un contenuto, del metodo a realizzarsi in sistema, (nel che risiede, invece, la ragione per cui ancora oggi noi c'interessiamo di Hegel); oppure, di esser costretti a rifar daccapo una filosofia della storia, e una filosofia della cultura — come accade a Croce — perché ove s'intenda la storia come svolgimento dello spirito, della libertà ecc., ossia ove la si definisca per mezzo d'un predicato ideale astratto e lontano dalla fattualità, ed interno, invece, al sistema categoriale d'una data filosofia, non si può evitare di far in modo che tale definizione o caratterizzazione (sia essa espressa in una frase o anche in un discorso molto piú ampio) s'identifichi con un senso ultimo che il movimento storico viene ad assumere di là dalla determinatezza puntuale dei fatti di cui, immediatamente, esso consta: senso ultimo da decifrare, da scoprire, ma ancor piú, da provare, evidentemente adattando a tal fine la materia fattuale e, in definitiva, coartandola.

Ma poiché d'altra parte il pensiero non può arrestarsi alla registrazione dei fatti e rinunciare a comprenderli nelle loro connessioni, ed anche nel loro senso, se con tal termine non s'intenda un diverso, anzi un opposto della fattualità, ma soltanto l'efficienza e rilevanza dei fatti osservati sugli altri fatti d'un'epoca e sul loro complesso, e inoltre il movimento reciproco onde in parte i fatti condizionano l'agire dell'uomo ed in parte ne sono condizionati, quale sarà il criterio che definisca la riflessione storica in questa sua attività chiarificatrice senza ridurla alla registrazione empirica?

Quando Marx, nell'*Ideologia tedesca*, ripeterà piú volte che "non c'è una storia della filosofia," intendendo dire, con ciò, che la storia è una e che la filosofia è interna e non esterna alla storia, e, come sovrastruttura, è condizionata dal movimento della produzione; e quando, nell'Introduzione ai *Lineamenti di critica dell'economia politica* traccerà il processo della scienza come quello che parte dalla constatazione del concreto e presente problematico, passa alla ricognizione dei suoi antecedenti astratti e ritorna al concreto con la verifica (e con l'azione); e quando, infine, nel Poscritto alla seconda edizione tedesca del *Capitale* dirà che soltanto dopo che

un processo è avvenuto se ne possono ricavare le leggi generali, darà l'avvio alla soluzione del problema prospettando una comprensione della storia essa stessa consapevole della propria storicità, che senza rinunciare al diritto della ragione all'intervento teorico e pratico sulla fattualità, non ricercherà la definizione d'un senso ultimo della storia, che in quanto tale non potrebbe non esserne al di là e al di fuori, ma se ne porrà all'interno per cogliere, nei singoli momenti di essa, ciò che è piú essenziale, e cioè il confine fra la misura dell'esser condizionato dell'uomo e quella del suo esser condizionante, del suo esser fatto dalla storia e del suo farla da soggetto attivo e, ciò che conta, responsabile.

Per tornare a Hegel, dicevamo che anche la *Filosofia della storia* presenta, di fatto, un movimento di progressivo superamento, da parte dello spirito, dell'alterità, dell'opposizione, dei punti di vista finiti e relativi ecc. Soggetto del movimento non è la coscienza che deve diventare razionalità reale, o idea, ma è la razionalità reale stessa come *Weltgeist*, figura culminante dello spirito oggettivo. Cosí, almeno, dovrebbe essere. Di fatto, però, noi vediamo ora il *Weltgeist* muoversi secondo determinazioni proprie dello spirito assoluto, religiose (Riforma) e filosofiche (scoperta del soggetto, Cartesio): anzi, secondo una determinazione comprensiva che stringe insieme le due precedenti e le costringe ad una dialettica destinata a risolversi nella coincidenza delle due sfere, cioè nella filosofia speculativa hegeliana che, sola, raggiunge precisamente il livello ove quella coincidenza può esser espressa e formulata. Ma allora — si chiederà — qual è, per Hegel stesso, la differenza fra un discorso dedicato alla storia e uno dedicato alla storia della filosofia, se la differenza di gradi della dialettica sistematica s'è rivelata, in realtà, inessenziale, perché la conclusione ultima, cioè la dialettica dei sistemi filosofici, era stata presentata, utilizzata e sfruttata in tutte le sue possibilità già molte e molte volte, e formava da tempo la trama di tutto il processo, assumendo soltanto diverse forme, che però non andavano piú al fondo della cosa stessa di quanto non possa andarvi un semplice esempio? Siamo, in sostanza, ancora una volta nel centro della problematica d'un giudizio sulla filosofia di Hegel, mentre stavolta, però, la questione ci si presenta, piú chiaramente, come quella del rapporto fra il "contenuto" e la "forma" di essa: perché proprio il riportare la storia dell'età moderna alla storia della filosofia moderna (filosofia

in senso integrale, "speculativo," cui il problema della fede è interno) significa, in sostanza, ridurre il *contenuto* del sistema alla sua *forma,* perché la storia della filosofia, come Hegel l'intende, la presenta e la funzionalizza in tutti i suoi scritti, non è che la storia ed il processo della dialettica. Noi abbiamo detto piú volte che il merito innegabile di Hegel è quello d'aver costantemente cercato di "calare" la forma, cioè lo schema dialettico, nel contenuto, cioè degli elementi determinati della vita storica e culturale umana; ma abbiamo anche sempre avvertito che questo merito è relativo, perché è sempre affiancato dalla sua controparte, diametralmente opposta, e cioè da quell'aspetto onde gli elementi di contenuto non sono mai sé stessi, ma sempre soltanto simboli ed esemplificazioni del "movimento" della forma (se una forma può avere un movimento: si dirà che la forma è piuttosto essa il movimento *degli* elementi di contenuto, ma non è cosí in Hegel, perché il vero *soggetto* del movimento, *ciò che* si muove, è l'assoluto-soggetto, non le determinazioni particolari, e l'assoluto-soggetto, l'intero, unificazione di tutte le opposizioni non è che la dialettica, il risultato-cominciamento della dialettica, del movimento, forma che è contenuto a sé stessa e di cui le determinazioni particolari non sono che emergenze, simboli). Ed è proprio questo secondo aspetto che ora ci si presenta in tutta la sua evidenza e, quel che piú conta, in tutta la sua decisiva *predominanza* sull'aspetto opposto, perché è esso a mostrarci le vere intenzioni di Hegel, lo spirito del sistema, il *Vero* nei confronti del quale tutto il resto (le proposizioni determinate, quelle che pur ci facevano incontrare osservazioni acute, analisi "esatte," rappresentazioni "fedeli" delle condizioni del tempo ecc.) è soltanto apparenza, fenomeno. La predominanza della filosofia sulla storia è la predominanza della dialettica sugli elementi di contenuto; e inversamente, la dialettizzazione di questi, il porli in posizione di immediatezza, estraneazione o superamento, il valutarli in funzione del loro ruolo dialettico, non può non indirizzare il movimento degli elementi storici verso mete, distribuite lungo il suo corso, che ne evidenzino, ne esprimano, ne rammentino il vero senso; e queste mete non possono essere se non le tappe del cammino del pensiero verso la scoperta della dialettica speculativa, che sola apre la visuale da cui tutto il processo può esser abbracciato con un solo sguardo nella sua verità.

Ma se utilizziamo queste osservazioni in ordine al problema del rapporto fra Hegel e Marx apparirà sempre piú evidente come l'opposizione delle due filosofie non potrà esser riferita soltanto agli elementi di contenuto, perché non sono questi, bensí è la forma, la dialettica di Hegel, a causare precisamente quel capovolgimento del rapporto di razionalità e realtà onde è la storia esoterica il vero senso della storia essoterica: onde, per dirla in termini poveri, non sono neppure *le idee*, al plurale, nella loro determinata differenza, ma è l'idea, quella hegeliana, a fare la storia. Capovolgimento verso il quale la concezione materialistica della storia si pone, ovviamente, nella piú integrale opposizione, tanto piú che nessun altri che il giovane Marx è stato il primo a comprendere il vizio del procedimento hegeliano, dimostrato dal fatto che mentre Hegel presenta la storia esoterica come verità di quella essoterica, pure "appartiene al lato essoterico che lo sviluppo avanzi," e le "manifestazioni" dell'idea si rivelano come le piú empiriche ed immediate fattualità, ad es. lo Stato prussiano di Federico Guglielmo III, come ci ha insegnato la *Critica del diritto statuale*.

L'ultimo titoletto del capitolo è dedicato all'illuminismo. Lo spirito, dice Hegel, ha raggiunto il grado in cui l'uomo deve trovare il vero contenuto in sé stesso. L'*Aufklärung* afferma la signoria della ragione, e ragione è per essa il complesso delle leggi poste dal pensiero, queste determinazioni universali fondate sulla coscienza presente in rapporto alle leggi della natura, ed il contenuto di ciò che è giusto e buono. Il criterio assoluto dell'illuminismo era, contro ogni specie d'autorità, il principio che il contenuto fosse riconosciuto dallo spirito nel libero presente. Lutero aveva conquistato la libertà spirituale, ma aveva ancora ammesso che il contenuto della verità dovesse essere rivelato, ora, invece, si vuole che questo contenuto debba esser presente, e debba esser attinto per convinzione interiore. Ma questo principio del pensiero è ancora astratto, e si fonda sul principio di [non-]contraddizione e di identità; il contenuto cosí posto è finito, e l'illuminismo ha bandito dalle cose umane e divine ogni speculativo. Se è importantissimo che il contenuto molteplice sia ricondotto, nella sua semplice determinazione, alla forma della generalità, pure un tal principio astratto non soddisfa lo spirito vivente, l'animo concreto.

L'intelletto, con le sue leggi, s'è rivolto contro la religione, in

quanto ha preso a fondamento l'essere naturale, sia fisico che, anche, spirituale (come sentimenti, impulsi, il sentimento d'immortalità ecc.) e con ciò anche il principio della connessione, della consequenzialità, che esclude la costruzione religiosa, perché questa ha un contenuto speculativo, è razionale ed inconseguente di fronte all'intelletto, perché la ragione è proprio il concepire il diverso come uno, come concreto, mentre l'intelletto tien fermo il diverso, e dice che il finito non è l'infinito, e dunque per esso tutto il misterioso, cioè lo speculativo della religione, è niente.

Dalla Francia l'*Aufklärung* passò in Germania, dove i suoi principi vennero spiegati a fondo, ma non si contrapposero cosí pubblicamente queste nuove conoscenze della dogmatica, ma ci si rigirò e rivoltò per conservar l'apparenza d'un riconoscimento della religione, come si fa ancora oggi. In Germania l'illuminismo stava dal lato della teologia, mentre in Francia s'indirizzò subito contro la Chiesa. Ma ciò avvenne, in fondo, perché in Germania tutto era già stato migliorato dalla Riforma. I perniciosi istituti del celibato, della povertà, e della pigrizia erano già stati aboliti; non c'era alcuna morta ricchezza della Chiesa, né quell'ingiustizia che nasce dalla mescolanza del potere spirituale col diritto temporale, né l'altra ingiustizia dell'unzione del principe, cioè del diritto divino che ne sancisce l'arbitrio; ma la volontà del principe è ritenuta degna solo in quanto vuole, con saggezza, il diritto, la giustizia ed il bene dell'intero. Il mondo protestante aveva in sé la coscienza che fosse già presente la fonte d'un perfezionamento del diritto nel principio della conciliazione, che aveva già ottenuto la sua sanzione assoluta come principio della religione. Anche quanto al rapporto con lo Stato il mondo protestante era garantito contro la tendenza dell'*Aufklärung*, perché in quanto lo Stato e il governo sono saggi ed esprimono la loro attività come scopi universali, la rappresentazione d'uno scopo universale dello Stato subentra come la cosa piú alta e valida. Il diritto statuale vien concepito secondo determinazioni universali, e con ciò viene a cadere qualsiasi mero diritto privato nei riguardi dei rapporti statuali. In quanto lo Stato diviene pensante, assume un altro rapporto nella realtà. Secondo il concetto appartengono allo Stato tutti i rapporti che, secondo la forma, rientrano nel diritto privato. Ma proprio per questo deve conservar questa forma soltanto ciò che, secondo la sua natura, può essere diritto privato. E questo, che lo Stato di-

venga pensante, è opera dell'illuminismo, perché quest'ultimo ha considerato il diritto e l'eticità come fondati sul terreno presente della volontà dell'uomo, mentre prima essi si trovavano come comandamenti di Dio, imposti dal di fuori, scritti nell'antico o nel nuovo Testamento, o in antiche pergamene, nella forma di diritto particolare, come privilegi, o in trattati. Ed anzitutto si è osservato empiricamente, per mezzo dell'esperienza, che cosa le nazioni faccian valere reciprocamente come diritto, e ciò fece Grozio; poi si son considerati, alla maniera di Cicerone, come fonte del diritto attuale, sia civile che statuale, gl'impulsi degli uomini che la natura ha posto loro nel cuore, cosí per es. l'impulso di socialità (*Sozialitätstrieb*); piú oltre, il principio della sicurezza della persona e della proprietà dei cittadini, cosí come il principio del bene generale, la ragion di Stato. Partendo da questi principi, da un lato, dispoticamente, non si son piú rispettati i diritti privati; ma con ciò stesso, d'altro lato, si sono realizzati, contro il positivo, gli scopi universali dello Stato.

In questo senso Federico II è un individuo storico, e può esser considerato il principe col quale subentra nella realtà la nuova epoca in cui il reale interesse dello Stato ottiene la sua universalità e la sua piú alta giustificazione. Egli ha dimostrato l'indipendenza della sua forza col resistere alla forza di quasi tutta l'Europa ed alla coalizione delle principali potenze. Egli s'avanza come eroe del protestantesimo, non solo personalmente, come Gustavo Adolfo, ma come re d'una potenza statale. Certo, la guerra dei sette anni non fu in sé una guerra religiosa, ma lo fu nel suo definitivo risultato, nei sentimenti dei soldati come delle potenze. Il papa consacrò la spada del feldmaresciallo Daun, e la mira essenziale delle potenze coalizzate era di sopprimere lo Stato prussiano come sostegno della Chiesa protestante, e la guerra dei sette anni, come tutte quelle di questo periodo, è una guerra costituzionale. Quale scopo esteriore dei coalizzati appare il tentativo di sottrarre al re la Slesia, ma il vero movente è che sul trono di Prussia siede un uomo di ben altra vitalità da quella dei suoi predecessori. Federico II fu anche un re filosofo, unico fenomeno nell'età moderna; i re inglesi erano stati dei cavillosi teologi, che combattevano per i principi dell'assolutismo, mentre Federico II concepí il principio protestante dal suo lato mondano: poco disposto alle dispute religiose, e senza prender partito per questa o quella opinio-

ne, aveva coscienza dell'universalità, che è l'ultima profondità dello spirito, la forza del pensiero conscia di sé. Lo si potrebbe chiamare un re filosofo anche perché come uomo privato si occupò di metafisica, ma ciò che è da segnalare in lui è che non solo da privato, ma da re, concepí per primo l'universalità del pensiero, e l'adempí come suo ufficio, la ebbe sempre di mira, e non lasciò valere il particolare quando era contrario agli scopi universali dello Stato. Non lasciò valere i privilegi, corporazioni ed altre particolarità; tutti i diritti tradizionali che ancora sussistevano a mo' di diritto privato perdettero la loro validità e furono subordinati al bene generale. Cosí egli diede consistenza e stabilità al suo regno. Egli diede un esempio unico di come un padre di famiglia regge e provvede con energia per il bene della sua casa e di quelli che gli sono subordinati.

Questo finale dimostra come la tarda ammirazione di Hegel per Federico II fosse perfettamente conseguente alle sue concezioni sulla politica e lo Stato. Nella *Verfassung Deutschlands*, come il lettore ricorderà, Hegel aveva avuto parole molto severe verso il "filosofo di *Sans Souci*," a causa dell'*Antimachiavelli*; ma allora il suo organicismo era molto lontano dall'orientarsi verso la Prussia come verso un modello di Stato razionale. Perché questa conversione d'opinioni? Perché Federico II era un re illuminista — risponderà chi ancora crede a questa leggenda, in cui credeva anche il giovane hegeliano Köppen amico di Marx, ma giustamente liquidata dagli storici democratici tedeschi da Mehring in poi. L'illuminismo, in quest'apologia hegeliana di Federico II, c'entra certamente, ma per una ragione contraria: Hegel assume ora l'illuminismo come un momento della storia dello spirito, e come tale deve accreditargli degli aspetti positivi; ma per farlo egli non può mancare di ridurlo ai propri schemi, di farlo rientrare nel sistema, e di conseguenza lo traduce in tedesco, ma non nel tedesco di Moses Mendelssohn o, ancor meglio, di Lessing, bensí in quello del "vecchio Fritz," profondamente despota e superficialmente illuminato, nel pensiero e nell'opera del quale l'*Aufklärung* è tanto addomesticata da aver definitivamente esorcizzato l'antiautoritarismo, la teoria della sovranità popolare, e le altre torbide escogitazioni dell'intelletto raziocinante.

All'apologia di Federico II segue un accenno a Caterina II che anch'essa fece valere i principi universali, e alla guerra ameri-

cana nella quale s'affermò il pensiero della libertà. Finalmente, quasi un'introduzione al prossimo capitolo, un ultimo accenno al popolo francese, nel quale si rafforzò il principio dei fondamenti universali, che provocò la rivoluzione. In conclusione, dice Hegel, se l'*Aufklärung* non è giunta al contenuto oggettivo della ragione, pure, per mezzo di essa il pensiero è stato posto sul trono della signoria. Se ciò avviene in generale, la filosofia vien detta sano intelletto umano. Con questo principio formalmente assoluto della libertà giungiamo all'ultimo stadio della storia, al nostro mondo, ai nostri giorni.[32]

L'ultimo capitolo, che c'interessa piú di tutti perché trova i piú ampi riscontri in tutto il nostro studio del pensiero politico di Hegel, si articola, come sempre, in tre parti, dedicate rispettivamente al pensiero rivoluzionario, al corso della rivoluzione, ed alla situazione del tempo dell'autore. Le suddivisioni e i titoli sono, come sempre, dell'editore che li ha ricavati riesaminando la stessa struttura degli appunti dei discepoli.[33]

La rivoluzione francese — dice Hegel — ha avuto il suo inizio e la sua origine nel pensiero. Il pensiero, che assume le determinazione del tempo dell'autore. Le suddivisioni e i titoli sono, come esse ciò che esiste, si è ribellato contro le condizioni esistenti. La piú alta determinazione che il pensiero possa trovare è quella della libertà del volere. Tutti gli altri principi di felicità e di bene dello Stato sono piú o meno indeterminati; invece la libertà del volere è determinata in sé e per sé, perché non è altro che autodeterminarsi. La libertà del volere è libertà dello spirito nell'agire, e scaturisce immediatamente dal principio della Chiesa evangelica. Ma come questa libera volontà, la cui realizzazione è lo Stato, non bisogna intendere la volontà particolare; bensí la libertà del volere che è in sé e per sé è la libertà di Dio in sé stesso, dello spirito universale secondo la sua essenza. Il pensiero ha compreso che non c'è niente di piú alto.

Il mondo terreno è il regno spirituale, il regno della volontà che si porta all'esistenza. Sensazione, sensibilità, istinti, sono anch'essi modi di realizzazione dell'interno, ma fugaci nel particolare; perché essi sono il contenuto mutevole della volontà e producono solo qualcosa di fuggevole. Ma ciò che è giusto ed etico appartiene alla volontà essenziale, che è in sé, alla volontà universale, e per sapere che cosa è vero diritto bisogna astrarre dall'inclinazione,

dall'istinto, dalla brama, come dal particolare. Gl'istinti della benevolenza, dell'altruismo, della socievolezza, restano istinti, ai quali se ne contrappongono molti altri. Certo, anche gl'istinti appartengono alla volontà, ma sono una volontà determinata, e cosí possono entrare in conflitto fra loro: sono essi stessi principi ma subordinati. La questione è invece quale sia il principio ultimo, non subordinato e non particolare. Ciò che la volontà è in sé dev'esser al di fuori di queste particolari opposizioni, altrimenti la volontà in quanto volontà resta astratta. Il non particolare è la volontà in sé e per sé, e che pertanto vuole sé stessa. Essa è libera solo in quanto non vuol niente di diverso, di esteriore, di estraneo, altrimenti sarebbe dipendente, ma vuole solo sé stessa; la volontà. La volontà assoluta è questo, voler essere libera. La volontà che è solo volere della volontà è volontà pura, libera.

Questo principio è stato ora concepito nel pensiero, e la volontà che vuole sé stessa, la volontà libera, è stata conosciuta come l'intimo, l'ultimo, come il fondamento sostanziale d'ogni diritto, d'ogni obbligazione, e con ciò d'ogni legge giuridica e d'ogni imperativo. La libertà del volere, in quanto tale, è il principio del diritto, è il diritto stesso assoluto, in sé e per sé, eterno, e la cosa piú alta; è ciò per cui l'uomo è uomo, il principio fondamentale dello spirito. La volontà vuol produrre qualcosa di essente; ma nella sua purezza essa è lo stesso universale che il pensiero. Questo principio fu posto da Rousseau. L'uomo è volontà, ed è libero solo in quanto vuole ciò che la sua volontà è. Nel principio della volontà libera è l'essenza che la volontà sia libera; perché io, nella proposizione: "voglio perché voglio" posso porre tutto, mantenervimici, e posporre, di contro, anche il bene.

In primo luogo il principio è senza contenuto, e la sua materia doveva esser trovata negl'istinti naturali. Ma la questione prossima è: come la volontà giunge a determinatezza? Perché in quanto vuole sé stessa essa è solo rapporto identico a sé; ma essa vuole anche il particolare: ci sono, è noto, diritti e doveri differenti. Si richiede un contenuto, una determinatezza del volere, perché la pura volontà è a sé stessa il proprio oggetto e il proprio contenuto che non è alcun contenuto. Cosí, in generale, essa è solo volontà formale. Ora, questa ragione teoretica s'è fatta valere anche in Germania, e lo stesso principio è stato proposto, per es., dalla filosofia kantiana, secondo la quale la semplice unità dell'autoco-

scienza, l'io, — la libertà indistruttibile, assolutamente indipendente, e la fonte di tutte le determinazioni universali, cioè del pensiero — è la ragione teoretica, e cosí pure è la piú alta di tutte le determinazioni pratiche, la ragion pratica come pura e libera volontà. E la ragione della volontà consiste proprio nel mantenersi nella libertà pura, e nel volere, in ogni particolare, soltanto essa, il diritto solo per il diritto, il dovere solo per il dovere. Qui, si disse, la reale volontà è la ragione del volere; l'uomo deve fare il dovere, il diritto, solo per il dovere, per il diritto. Nella mia volontà non c'è niente di estraneo, niente mi può essere imposto per autorità: nella mia volontà io sono, nel modo piú puro, ricondotto a me stesso. Presso i tedeschi questa rimase una calma teoria; i francesi, invece, vollero eseguirla praticamente. Di qui due questioni: perché il principio della libertà restò soltanto formale? E perché solo i francesi, e non anche i tedeschi, si lanciarono a realizzarlo?

Alla prima domanda è da rispondere che in quanto la ragione si comprende la prima cosa che comprende è la forma immediata, cioè la forma dell'astrazione. L'uomo, giunto all'indipendenza della ragione l'ha accolta dapprima in questa semplicità. Al principio formale vennero affiancate categorie ricche di contenuto: cosí soprattutto la società e ciò che è utile ad essa. Ma lo scopo della società è esso stesso politico, è quello dello Stato (e cita la *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino*) cioè quello di affermare i diritti naturali. Ma il diritto naturale è la libertà, e l'ulteriore determinazione di essa è l'uguaglianza nei diritti di fronte alla legge. Questi termini stanno in un rapporto immediato, perché l'uguaglianza si ha per mezzo della comparazione di molti, che però sono uomini, la cui destinazione fondamentale è la stessa, la libertà. Questo principio resta formale perché è scaturito dall'intelletto, dal pensiero astratto, che è dapprima autocoscienza della ragion pura, e in quanto immediato, è astratto. Esso non sviluppa ancora niente da sé, perché ancora si mantiene contrapposto alla religione, all'assoluto contenuto concreto.

Per quanto riguarda la seconda domanda si potrebbe dire che i francesi sono teste calde, ma la ragione è piú profonda. In Germania, al principio formale della filosofia si contrappongono il mondo concreto e la realtà, il bisogno dello spirito interiormente soddisfatto e l'acquetata coscienza. I tedeschi si son potuti comportare con tranquillità a questo riguardo perché erano conciliati nella

realtà. Ed è da notare che solo i protestanti potevano esser giunti alla pacificazione circa la realtà giuridica ed etica, perché questa realtà è da un lato lo stesso mondo protestante, che è giunto nel pensiero fino alla coscienza dell'assoluto culmine dell'autocoscienza, e d'altro lato il protestantesimo possiede la pacificazione su tale realtà nella *disposizione dei sentimenti* (*Gesinnung*) che essa stessa, una con la religione, è la fonte d'ogni contenuto giuridico nel diritto privato e nella costituzione statuale. La coscienza intellettuale, astrattamente formata, può lasciar da parte la religione; ma la religione è la forma universale in cui la verità è per la coscienza non astratta. La religione protestante non permette una duplice coscienza; ma nel mondo cattolico da un lato sta il sacro, dall'altro l'astrazione contro la religione, cioè sia contro la sua superstizione che contro la sua verità. Questa volontà formale propria vien ora resa fondamento. Diritto nella società è ciò che la legge vuole, e la volontà è come singola; cosí lo Stato, come aggregato di molti singoli, non è un'unità sostanziale in sé e per sé, né la verità del diritto in sé e per sé, che deve rendersi commisurata alla volontà dei singoli per essere vera, libera volontà; ma proviene da volontà-atomi e ciascuna volontà è rappresentata immediatamente come assoluta. Con ciò è stato trovato un principio intellettuale per lo Stato, che non è piú un principio qualsiasi dell'opinione, come l'impulso di socialità, il bisogno di sicurezza nella proprietà ecc., né della devozione, come l'istituzione divina dell'autorità, bensí il principio della *certezza* che è l'identità con la mia coscienza, ma non ancora quello della verità, che da questo dev'esser distinto. Al tempo della rivoluzione è stata fatta questa grandissima scoperta dell'interiorità e della libertà, questa coscienza ultima del piú profondo. La coscienza della spiritualità è ora essenzialmente il fondamento, e la filosofia ha acquistato signoria. S'è detto che la rivoluzione francese è derivata dalla filosofia, e non senza ragione s'è chiamata la filosofia saggezza mondana, perché essa è non solo la verità in sé e per sé come pura essenzialità, ma anche la verità in quanto è vivente nel mondo. Quindi non si deve negare che la rivoluzione sia derivata dalla filosofia, ma questa filosofia è solo anzitutto pensiero astratto, non un concreto concepire la verità assoluta, il che è infinitamente differente. Questo pensiero ha avuto a che fare con la realtà ed è diventato violenza contro il sussistente, e questa violenza è la rivoluzione.

La questione è ora sotto quale determinazione e forma la rivoluzione appaia. Il pensiero è divenuto violenza, là dove esso ha il positivo come violenza contro di sé. Cosí sono avvenute rivoluzioni in Francia, a Napoli, in Piemonte, in Spagna, paesi latini. Ma dove domina la libertà della Chiesa evangelica, lí è la calma. Perché con la Riforma i protestanti hanno compiuto la loro rivoluzione. Ma per questa rivoluzione nuova (francese) il fenomeno principale è il rovesciamento del trono, che dopo esser avvenuto è stato di nuovo annullato. I principi di questa rivoluzione sono principi della ragione, ma mantenuti solo nella loro astrazione, e pertanto rivolti polemicamente e fantasticamente contro ogni sussistente. L'indirizzo che persiste nell'astrazione è il liberalismo sul quale il concreto vince sempre, mentre contro quest'ultimo il liberalismo fa bancarotta. Il principio della libertà del volere s'è dunque fatto valere contro il diritto esistente. Prima della rivoluzione i grandi erano certamente oppressi da Richelieu, ed i loro privilegi erano stati aboliti, ma, insieme al clero, mantenevano tutti i loro diritti contro la classe inferiore. L'intera condizione della Francia presenta il quadro d'un'enorme corruzione. È un ammasso confuso di privilegi contro tutti i pensieri e la ragione in generale, una condizione insensata cui è legata la piú alta corruzione dello spirito, un dominio dell'ingiustizia che diviene spudorato man mano che se ne acquista coscienza. L'oppressione paurosamente dura che gravava sul popolo, l'imbarazzo del governo per procurare alla corte i mezzi del lusso e dello sciupio diedero la prima occasione al malcontento. Il nuovo spirito divenne attivo; l'oppressione spinse alla ricerca. Si vede che le somme spremute al sudore del popolo non erano destinate a scopi statali, ma dilapidate nel modo piú insensato: l'intero sistema dello Stato apparve tutto un'ingiustizia. Ma il governo non volle rimediare agl'inconvenienti per mezzo della riforma dei rapporti, e cosí la trasformazione fu necessariamente violenta perché la riforma non fu intrapresa dal governo, e ciò, a sua volta, perché la corte, il clero, la nobiltà, il parlamento stesso, non vollero sacrificare il loro possesso di privilegi né in vista della necessità né in vista del diritto che è in sé e per sé; perché il governo, inoltre, come concreto centro della potenza dello Stato, non poteva prendere l'astratta volontà individuale come principio, e da questa ricostruire lo Stato; e infine, perché esso era cattolico, e perciò il concetto della libertà, della ra-

gione, delle leggi, non valeva come ultima ed assoluta obbligazione poiché il sacro e la coscienza religiosa ne erano separati. Il pensiero, il concetto del diritto si fece valere ora in un solo momento, mentre l'antica impalcatura d'ingiustizia non poteva opporre alcuna resistenza. Nel pensiero del diritto venne cosí eretta ora una costituzione, e tutto doveva ormai esser basato su questo fondamento. "Da quando il sole sta nel firmamento e i pianeti gli girano attorno, non s'era mai visto che l'uomo si ponesse sulla testa, cioè sul pensiero, e secondo questo costruisse la realtà. Anassagora aveva detto per primo che il *nous* regge il mondo; ma ora per la prima volta l'uomo giungeva a riconoscere che è il pensiero a dover reggere la realtà spirituale. Fu un'aurora splendida. Tutti gli esseri pensanti festeggiarono quest'epoca. Una sublime commozione dominò in quel tempo, un entusiasmo dello spirito fece fremere il mondo, come se soltanto allora si fosse giunti alla reale conciliazione del divino col mondo."[34]

Questo finale, giustamente celebre, è servito da testimonianza dell'apprezzamento hegeliano della rivoluzione, e quindi anche del liberalismo del filosofo, del suo democraticismo ecc. Noi, che per aver seguito tutto lo svolgimento del pensiero politico e storico di Hegel non possiamo piú assumere questo testo unilateralmente, siamo ora in grado di avvertire la grande difficoltà d'una sua interpretazione. Poiché, convinti della rigorosa organicità del pensiero di Hegel, sappiamo anche che non può trattarsi, qui, di contrapporre testo a testo, di controbilanciare questa pagina con quelle della *Fenomenologia* sul Terrore (che del resto troveranno una risonanza molto simile anche qui, nelle Lezioni, nel capitoletto prossimo), o con quelle della *Filosofia del diritto* in cui si parlava della rivoluzione come d'un "avvenimento assai terribile e crudele." Perché l'accentuare le espressioni negative o quelle, come questa che abbiamo letto dianzi, positive o addirittura entusiastiche, potrebbe dipendere solo dalle preferenze dell'interprete, e mai da una ragione obiettivamente offertaci da Hegel stesso; quindi l'opposizione delle due interpretazioni o troverebbe una soluzione arbitraria, oppure sarebbe rinviata all'infinito. Ma è proprio vero che Hegel non ci offre alcun elemento risolutivo? Questo può sembrare a chi gli chieda una decisione contenutisticamente impegnata in favore o contro la rivoluzione ed il liberalismo, cioè a chi gli chieda di risolvere quest'opposizione sul terreno stesso ov'essa si deter-

mina, sul terreno della politica, dell'etica, della storia. Hegel però risponde che le opposizioni in generale sono determinazioni, leggi, anzi la legge del pensiero, della ragione, quindi è solo la ragione a poterle risolvere, e la stessa scelta volontaria non è qualcosa di estraneo alla ragione perché la volontà è il pensiero. Ora, che gli esseri umani operino razionalmente le loro scelte, e che le prese di posizione politiche, etiche e storiche siano sempre, insieme, anche razionali non può certo esser messo in dubbio; ma la razionalità della decisione etica non è intesa da Hegel come funzionale, formale, nei confronti d'una determinazione di contenuto che sia mossa, diretta dalla ragione ma che pur sempre imponga una propria presenza eterogenea che non si lasci esaurire dalla razionalità pensante e che debba poi necessariamente affermarsi nell'azione d'iniziativa e di responsabilità individuale. Per Hegel, al contrario, la ragione è la forma universale che dà a sé stessa il proprio contenuto, ed il soggetto razionale è lo spirito, che è il solo ad agire, cioè a realizzare necessariamente la propria razionalità al di fuori della contingenza delle scelte arbitrarie. La storia, di conseguenza, non è il seguito di azioni d'individui in parte agenti d'iniziativa ed in parte condizionati dall'agire degli altri uomini, bensí è quel processo razionale necessario che costituisce la connessione, la verità ed il senso delle azioni apparentemente dovute all'iniziativa individuale. Ma se la storia è vita ed azione dello spirito, e se lo spirito è l'intero, la determinazione giuridica e politica non solo non la esaurisce come una sfera separata e priva di connessioni con le altre determinazioni culturali e spirituali, ma anzi è il membro organico d'uno sviluppo la cui espressione piú propria è sempre l'espressione spirituale, nel senso, secondo Hegel, piú alto ed autentico, cioè l'espressione culturale dello spirito assoluto. Ne deriva quella ben nota caratteristica della concezione hegeliana della storia, inevitabile e perfettamente coerente, secondo la quale la storia dello spirito assoluto, la storia della religione e della filosofia è la verità della storia civile e politica, e questo in un senso molto piú profondo di quanto possa esser espresso dalla formula della circolarità, del primo che è l'ultimo e viceversa; perché di là da questa, quel senso si lascia cogliere nei punti piú decisivi ed impegnativi delle determinate analisi storiche, fra le quali noi stiamo considerando quella incomparabilmente piú decisiva ed impegnativa di tutte.

Si confermano allora puntualmente tutte le nostre constatazioni

riguardo alla trattazione della rivoluzione francese nella *Fenomenologia*; solo che quel processo d'idealizzazione della storia che lí rivelava una certa asperità e durezza, qui sembra piú arrotondato, smussato, fino ad apparire, in qualche momento, a chi si lasci incantare da questa "melodia rupestre," quasi plausibile. La ragione determinata di questa differenza è che nella *Fenomenologia* manca, all'elemento dell'idealizzazione, un sostegno delle dimensioni di quello che ora Hegel ricava dal sistema, e cioè la Riforma, la cui determinazione, allargantesi insieme alle sfere storica, religiosa e filosofica, è la piú adatta ad offrire quella mediazione fra il dominio reale e quello ideale che ora occorre al filosofo. Ne consegue lo schema che Hegel ha tracciato nelle pagine che abbiamo lette; insistendovi piú volte e ripetendolo, proprio come si fa durante una lezione: l'illuminismo conduce alla signoria del pensiero; ma il pensiero cosí raggiunto è l'intelletto formale astratto: gli manca il contenuto concreto, reale. Nell'ambiente illuministico i filosofi non possono cogliere questo contenuto, perché esso è quello della conciliazione di divino ed umano, che è stata scoperta e guadagnata dalla Riforma, quindi è appannaggio dei paesi protestanti. L'illuminismo, invece, è nato in ambiente cattolico, cioè in un ambiente in cui, data la perdurante scissione fra l'al di qua e l'al di là, fra la sfera finita e quella infinita, era fatale uno scindersi della coscienza nei due atteggiamenti della religiosità autoritaria e formalistica e dell'intellettualismo antireligioso (il deismo illuministico appare alquanto al di fuori degl'interessi di Hegel, o meglio, egli se ne occupa e lo critica, ma solo sempre in sede di considerazione della filosofia kantiana). In fondo, il punto cruciale delle idee di Hegel sulla rivoluzione francese è nella risposta alla questione: perché essa è avvenuta in Francia e non anche in Germania? Perché i tedeschi non avevano bisogno di farla — risponde Hegel — avendo già raggiunto la conciliazione concreta di umano e divino, ragione e fede, scienza e religione.

A questo punto potrebbe apparire, allora, una certa inversione storica, in senso di valore, secondo cui dal punto di vista dello sviluppo dello spirito la Riforma seguirebbe la rivoluzione. Di fatto, però, Hegel salva anche la cronologia, perché i due fenomeni si distendono, per cosí dire, su due piani diversi. La Riforma non è condizionata da uno sviluppo dell'intelletto astratto come quello delle origini della scienza, bensí è un momento, certamente

il piú importante di tutti, della storia della libertà. Nella sua verità la libertà da essa raggiunta è certamente quella del pensiero, ma la sua determinazione immediata è ancora quella della *rappresentazione*. Pur appartenendo alla storia dello spirito in generale, la Riforma si ferma al momento della religione, e lo spirito deve procedere oltre. Lo fa, naturalmente, attraversando in un primo momento la zona opposta, quella dell'intelletto senza fede, dell'astrazione priva di contenuto, (illuminismo e filosofia della rivoluzione) per poi unificare entrambi gli aspetti in quel recupero del contenuto della Riforma, in quella nuova conciliazione che è data dalla filosofia speculativa.

Che si tratti d'una storia ridotta alla filosofia, d'una idealizzazione della storia senza residui non c'è bisogno di ripeterlo ancora una volta. L'unica contro-obiezione potrebbe esser costituita dal titoletto stesso del capitolo, cioè dal fatto che Hegel si è occupato solo del pensiero rivoluzionario, e tratterà ora "il corso della rivoluzione." Ma quanto già sappiamo dalla *Fenomenologia* non ci fa presumere di trovar molto di nuovo in ordine all'idealizzazione della storia.

E infatti Hegel incomincia col premettere un'esposizione dei "tre fattori dello Stato vivente," che costituirebbe il criterio speculativo secondo il quale dev'esser giudicata la pretesa rivoluzionaria. Essi sono 1) Le leggi del contenuto della libertà, della razionalità, del diritto in sé: la *libertà* obiettiva o *reale*, cui convengono la libertà della proprietà, della persona, dell'industria, dell'accesso alle funzioni pubbliche. Questi sono i momenti della libertà reale che non s'appoggia sul sentimento, il quale ultimo lascia anche sussistere la servitú e la schiavitú, ma sul pensiero e sull'autocoscienza, da parte dell'uomo, della sua essenza spirituale.

2) La libertà formale, realizzatrice delle leggi, cioè il governo in generale, il quale è esercizio formale delle leggi, all'esterno persegue lo scopo dello Stato, l'indipendenza della nazione come d'una individualità contro le altre, ed all'interno, come amministrazione, cura la prosperità dello Stato, e delle classi, sí che i singoli possano trovare la loro soddisfazione nell'operare per l'universale. Nello Stato, dunque, c'è un elemento generale, le leggi, ed un elemento di realizzazione, che appartiene alla volontà soggettiva, decidente. Ma quale sarà allora la volontà che decide? Il monarca decide in ultima istanza. Ma se lo Stato è fondato sulla libertà, al-

lora anche le molte volontà degli individui vogliono aver parte nelle decisioni. Ma i molti sono tutti, ed appare vuoto espediente e grossa inconseguenza far partecipare alle decisioni soltanto pochi, perché ciascuno vuol essere presente con la sua volontà a ciò che dev'esser legge per lui. I pochi devono rappresentare i molti, ma spesso non fanno che calpestarli. Cosí pure il dominio della maggioranza sulla minoranza è un'inconseguenza non minore.

3) Questa collisione delle volontà soggettive conduce al terzo momento, la disposizione dei sentimenti (*Gesinnung*), la volontà interna. Quelli che devono realizzare le leggi sono individui, e ciò che decidono proviene dalla loro convinzione, dal loro intimo; qui è ora la determinazione essenziale che nella *Gesinnung* non ci sia niente di piú alto del diritto, non un altro che sia sacro in rapporto alle cose mondane. Questa *Gesinnung* è l'ultima garanzia che il governo ed il popolo hanno; è l'interna volontà delle leggi, e non solo costume, ma coscienza che le leggi e la costituzione in generale siano l'elemento stabile, e che il piú alto dovere degl'individui sia quello di sottomettere ad esse le loro particolari volontà. Possono esserci molte opinioni e vedute sulle leggi, la costituzione, il governo, ma la *Gesinnung* dev'essere che tutte queste opinioni siano subordinate e da abbandonarsi nei confronti della sostanzialità dello Stato; e che nei riguardi della *Gesinnung* dello Stato non c'è niente di piú sacro e santo ovvero, che se, certo, la religione è piú alta e santa, in essa non è però contenuto niente che sia diverso dalla costituzione dello Stato o ad essa opposto. Certo, vale come saggezza fondamentale separare interamente le leggi e la costituzione dello Stato dalla religione, in quanto si teme da una religione di Stato il bigottismo e l'ipocrisia. Ma se la religione e lo Stato sono differenti anche secondo il contenuto, pure essi sono uno nella radice, e le leggi hanno la loro piú alta conferma nella religione. Ma con la religione cattolica non è possibile alcuna costituzione razionale; perché il governo e il popolo devono avere reciprocamente quest'ultima garanzia della *Gesinnung*, e possono averla solo in una religione che non sia contrapposta alla costituzione razionale dello Stato.

Platone, nella *Repubblica*, pone tutto sul governo e rende la *Gesinnung* principio, e perciò pone il peso principale sull'educazione. Del tutto opposta a questa è la teoria moderna, che sottopone tut-

to alla volontà individuale. Ma cosí non c'è alcuna garanzia grazie alla quale lo Stato possa sussistere.

Hegel ha dunque presentato i tre elementi fondamentali d'uno Stato razionale, traendoli sostanzialmente, ancora una volta, dalla *Filosofia del diritto* anche se non formalmente perché questa tripartizione, come il lettore avverte, è nuova: il primo elemento è, sí, il diritto, ma il secondo non è la moralità bensí il governo, ed il terzo la *Gesinnung*: entrambi da riferirsi all'eticità, mentre con l'ultimo egli mette in rilievo quella disposizione immediata per la quale il cittadino si pone in una connessione organica con l'intero statuale: quello che si dice ordinariamente "senso dello Stato," e si realizza nella sottomissione della volontà particolare ai fini generali. Nella *Filosofia del diritto*, infatti, la "*politische Gesinnung*" era la "necessità" dell'idea come "sostanzialità soggettiva," (§ 267) la quale "prende il suo contenuto particolare determinato dai differenti lati dell'organismo dello Stato" (§ 269). Il rilievo dato a quest'ultimo elemento si spiega in quanto esso sembra ora a Hegel il piú adatto ad esprimere il lato soggettivo del rapporto organico dell'individuo con lo Stato che è una delle condizioni della razionalità di quest'ultimo, e che — almeno in un primo momento — manca alla teoria statuale illuministica della quale la rivoluzione è, secondo Hegel, la diretta realizzazione. Col delineare queste *Hauptbestimmungen* della libertà Hegel si è dunque preparato teoricamente il criterio d'un giudizio sulla rivoluzione, sul suo "corso," del quale dovrebbe ora decidersi a dirci qualcosa. Questa presupposizione dei criteri teorici alla constatazione storica è troppo coerente con l'intero sistema perché possiamo meravigliarcene o anche occuparcene ancora. Ciò che c'interessa di piú è, invece, vedere in che cosa consista ora l'esposizione del "corso" degli avvenimenti della rivoluzione e "della trasformazione dello Stato partendo dal concetto del diritto."

Inizialmente — dice Hegel — si stabiliscono principi filosofici del tutto astratti senza tenere alcun conto della *Gesinnung* e della religione. La prima costituzione, in Francia, conteneva in sé i principi assoluti del diritto. Essa era la costituzionalizzazione della monarchia: alla cima dello Stato doveva stare il monarca, al quale, coi suoi ministri, spettava il potere esecutivo. Il corpo legislativo, invece, doveva fare le leggi. Ma questa costituzione era, contemporaneamente, un'interna contraddizione, perché tutta la

potenza dell'amministrazione era posta nel potere legislativo. Il bilancio, la guerra e la pace, la mobilitazione militare spettavano alla camera legislativa. Qui doveva subentrare la collisione delle volontà soggettive: col termine di legge s'intendeva tutto, ma il bilancio, secondo il suo concetto, non è una legge, perché si ripete ogni anno, ed il potere a cui spetta è quello governativo. Con ciò si connette la nomina indiretta dei ministri, funzionari, ecc.: il governo era cosí trasferito alle camere, come in Inghilterra al parlamento. Inoltre, questa costituzione era affetta da assoluta diffidenza; la dinastia era sospetta perché aveva perduto la sua precedente potenza e i preti rifiutavano il giuramento. Il governo e la costituzione cosí non potevano durare, e furono rovesciati. Ma un governo c'è sempre: la questione è solo in quali mani sia andato a finire. Esso va al popolo, in teoria, ma di fatto va alla Convenzione nazionale ed ai suoi comitati, e si tratta unicamente di sapere quale partito riuscirà ad impadronirsi del governo. Con ciò si connettono anche altri fenomeni. Dominano gli astratti principi della libertà, e della virtú. La virtú deve ora governare contro i molti che con la loro corruzione e i loro vecchi interessi, o anche per gli eccessi di libertà, le sono infedeli. Da Robespierre il principio della virtú fu posto come la cosa piú alta, e si può ben dire che quest'uomo prese la virtú molto sul serio. Essa è ora un principio semplice, e distingue solo quelli che sono nella *Gesinnung* e quelli che non lo sono. Ma la *Gesinnung* può esser riconosciuta e giudicata solo dalla *Gesinnung*: domina cosí il sospetto; ma la virtú, in quanto è sospetta, è già giudicata, e inoltre è un sapere immediato chi sia sospetto. Il sospetto acquistò una potenza paurosa e portò al patibolo il monarca, la cui volontà soggettiva era proprio la coscienza religiosa cattolica. Dominano cosí la virtú e il terrore; perché questa virtú soggettiva che regna solo basandosi sulla *Gesinnung* porta con sé la piú paurosa tirannia. Essa esercita il suo potere senza forme giuridiche, e la sua punizione è altrettanto semplice: la morte.

Questa tirannide doveva andare in rovina, perché tutte le inclinazioni, tutti gl'interessi, la stessa razionalità erano contro questa libertà paurosamente conseguente che nella sua concentrazione avanzava in modo cosí fanatico. Essa si consumò da sé stessa, e di nuovo subentrò un governo come il precedente, solo che il capo e monarca era un direttorio variabile di cinque, che formavano

un'unità morale, ma non, come la natura della cosa richiede, un'unità individuale. Il sospetto dominava anche fra di loro, il governo era nelle mani delle assemblee legislative: esso ebbe lo stesso destino, di tramontare, perché s'era dimostrato il bisogno assoluto d'un potere governativo. Napoleone l'istituí come potere militare; con lui si pose allora di nuovo una volontà individuale sulla cima dello Stato. Egli sapeva comandare e ne venne presto a capo da sé: disperse ciò che ancora restava d'avvocati, ideologi ed uomini di principio, e dominarono non piú la diffidenza, ma il rispetto e il timore. Con l'immensa forza del suo carattere si rivolse poi all'esterno, sottomise tutta l'Europa e diffuse universalmente le sue istituzioni liberali. Nessuna guerra piú grande è stata vinta, nessuna mossa piú geniale è stata compiuta; ma anche non è mai apparsa in piú chiara luce d'allora l'impotenza della vittoria. Napoleone si vantava di non trovare nemici degni di sé, ma se li procurò, e preparò cosí la propria caduta. L'individualità e la *Gesinnung* dei popoli, quella religiosa e quella della loro nazionalità, rovesciarono finalmente questo colosso. Anche in Francia le costituzioni date da Napoleone non si mantennero a lungo. Esse dovevano crollare, e fu innalzata di nuovo una monarchia costituzionale, con una carta a suo fondamento.[35]

Prima di passare alla pagina conclusiva, che contiene un giudizio "storico" sulla rivoluzione, consideriamo per un momento questa esposizione del suo "corso." Due ne sono gli aspetti piú rilevanti, e cioè da un lato la ripresa della linea già seguita nella *Fenomenologia*, e dall'altro l'aggiungersi dell'esperienza dei risultati della *Filosofia del diritto*. Quanto al primo punto, ritorna qui la riduzione della rivoluzione alla sua opera negativa, riduzione ottenuta per mezzo della preliminare sottrazione del valore positivo delle sue istituzioni egualitarie. Qui il procedimento è piú diffuso, discorsivo e preparato, il che rende forse meno avvertibile la dissonanza, che nella *Fenomenologia* è piú aspra; e questo perché, dopo aver presupposto "gli elementi dello Stato vivente," cioè il criterio del suo giudizio, Hegel introduce una rappresentazione piú descrittiva della storia costituzionale della rivoluzione, scendendo a discussioni piú determinate, come quella sull'attribuzione di funzioni esecutive al legislativo. A questo proposito potrà sembrare, anzi, che Hegel, nel criticare quest'interferenza di diversi poteri, venga meno alla sua opposizione al "vuoto fantasma in-

tellettuale" della divisione dei poteri; ma in effetti la sua difesa dell'attribuzione dell'amministrazione dello Stato al potere governativo rientra in quella concezione d'una differenza-unità, o *articolazione* dei poteri che non è altro che la concezione "organica" dello Stato, ed è quindi molto diversa dalla divisione sostenuta dal liberalismo classico. Sempre in riferimento alla *Fenomenologia* c'è poi da notare che la descrizione della caduta del potere rivoluzionario e della sua sostituzione con un "governo organizzato," direttoriale, prima, e con la dittatura napoleonica, poi, sembrerebbe dar ragione a quegli interpreti che in quell'opera leggono, nel "ringiovanimento" del mondo storico che seguirebbe le rivoluzioni, una risoluzione della dialettica storica della "libertà assoluta" nella figura (fenomenologica, rappresentativa d'un momento della coscienza) di Napoleone. Noi abbiamo già visto, invece, che ciò che resta, in quel punto, è solo il puro e semplice ritorno delle classi mentre il "ringiovanimento" è soltanto un'ipotesi negata dal seguito, che insiste sull'impossibilità che la libertà assoluta abbia altra risoluzione se non quella onde "la volontà universale fa immediatamente uno con l'autocoscienza," e l'autocoscienza è "puro sapere dell'essenza come puro sapere," "puro sapere e volere": e cioè non è altra dal *passaggio* alla "nuova terra" della filosofia morale. Quanto a Napoleone, invece, è qui possibile cogliere ancora una volta una testimonianza del mutamento delle opinioni di Hegel in senso conservatore, nel fatto che le espressioni ammirative che pure egli qui gli dedica per rappresentarne la potenza individuale, non giungono fino ad assumere un valore *storico*, nel pieno senso hegeliano del termine, un valore *welthistorische*, per il quale sarebbe occorso che nella dialettica della storia mondiale qualcosa fosse rimasto dell'opera napoleonica come un'acquisizione inserentesi nel sostanziale sviluppo della storia. Ma di questo non c'è traccia né qui né nel seguito, come vedremo. Napoleone, insomma è un "carattere d'immensa forza" ed un "colosso," ma non è piú l'anima del mondo.

La seconda caratteristica di questa rappresentazione del corso della rivoluzione, opposta alla prima in quanto offre il lato onde essa si differenzia da quella della *Fenomenologia* perché vi si riflette la costruzione sistematica della *Rechtsphilosophie* è piú evidente e facilmente rilevabile sia nella caratterizzazione dell'istituzione della monarchia costituzionale agl'inizi della rivoluzione, come

contenente "gli assoluti principi del diritto in sé," sia nella notata critica dell'interferenza dei poteri, e sia, infine, nella rivalutazione delle coalizioni antinapoleoniche (e ciò, naturalmente, a prescindere dalla precedente pagina introduttiva sui caratteri dello "Stato vivente").

Possiamo ora seguire Hegel nella conclusione del suo capitolo sulla rivoluzione, che deve considerarla, egli dice, *als welthistorische*, cioè dal punto di vista della storia universale (*della filosofia* della storia universale, beninteso). Essa è infatti, secondo il suo contenuto, un avvenimento di portata storica universale, e la lotta del formalismo dev'esser ben distinta da questo. Per ciò che riguarda l'espansione esteriore, quasi tutti gli Stati moderni, per mezzo della conquista, sono stati aperti allo stesso principio, oppure esso vi è stato espressamente introdotto. Particolarmente, il liberalismo ha dominato le nazioni latine, cioè il mondo romano-cattolico; ma ovunque ha fatto bancarotta, anzitutto in Francia, poi in Spagna e in Italia: anzi, dove è stato introdotto, è fallito due volte. In Spagna una volta con la costituzione napoleonica e un'altra volta con quella delle Cortes; in Piemonte una volta quando fu incorporato nell'impero francese, e un'altra volta in un'insurrezione propria; e cosí due volte a Roma e a Napoli. In tutte queste rivoluzioni è da rilevare che esse sono soltanto politiche, senza cambiamento di religione: la religione in questa maniera di cambiamento dello spirito non ha aggiunto né tolto nulla; ma senza cambiamento di religione nessuna rivoluzione politica può aver successo. La libertà dello spirito, com'è espressa nei paesi latini, è fondata su principi astratti, rivolti contro un positivo e non attinti dalla religione; perciò non apportano quella libertà dello spirito che è presente nella religione, nella divina e vera libertà. L'astrazione del liberalismo, partendo dalla Francia ha percorso il mondo latino, ma questo è rimasto incatenato alla servitú politica attraverso la servitú religiosa. Perché è un falso principio che i legami del diritto e della libertà possano esser tolti senza la liberazione delle coscienze, e che ci possa essere una rivoluzione senza Riforma. Cosí questi paesi son ricaduti nella loro antica condizione, in Italia con qualche modificazione esteriore della condizione politica: Venezia e Genova, queste vecchie aristocrazie che almeno erano certamente legittime, sono scomparse come despotismi bacati. Una violenza estranea non può niente alla lunga: Na-

poleone ha potuto costringere la Spagna alla libertà altrettanto poco quanto Filippo II ha potuto costringere l'Olanda alla servitú.

Questa conclusione potrebbe dar occasione a pesanti sarcasmi per il fatto che Hegel, dopo di averci promesso di trattare il valore "storico universale" della rivoluzione francese non ci mostra altro che la "bancarotta" del liberalismo: il che contravviene addirittura alla regola del sistema, che vuole che ogni momento del processo dialettico presenti un verso per il quale possa esser valorizzato, un aspetto che il movimento dialettico "conservi." Noi sappiamo, però, che a questo proposito non è la pagina che abbiamo letta a far testo, ma le precedenti, nelle quali Hegel ha chiaramente distinto quale sia, a suo avviso, l'aspetto positivo della rivoluzione, e cioè l'elevazione della volontà al pensiero, la fondazione del diritto sul pensiero ecc., il che rappresenta un progresso anche sulla Riforma, la quale concepiva la libertà solo nella rappresentazione religiosa. L'elevazione al pensiero astratto è, invece, un momento necessario dello sviluppo dello spirito, che è rappresentato, secondo Hegel, dal razionalismo e dall'illuminismo. Si dirà che però in tal modo viene valorizzata, ed anche relativamente, soltanto l'ideologia rivoluzionaria, ma non la rivoluzione come fatto storico: che, insomma, questa rivalutazione non riguarda la storia, ma la storia della filosofia. Ma Hegel risponde che il giudizio "storico" è precisamente il giudizio filosofico sulla storia, e che la storia autentica è quella delle idee, perché è il pensiero d'un'epoca a rappresentarne la sostanza storica, ecc. Ma di questo abbiamo già discorso abbastanza.

D'un certo interesse è poi il contenuto della seconda parte della conclusione che abbiamo letta, e cioè l'affermazione che senza cambiamento religioso nessuna rivoluzione politica può aver successo. Essa rientra in quell'ambigua rivalutazione della religione di cui abbiamo molti esempi in quest'ultimo Hegel: ambigua, perché in essa il significato della religione si allarga tanto da assumere un senso non piú confessionale, ma filosofico, rappresentando il movimento dello spirito nella conquista della libertà di coscienza. Ed è appunto la "liberazione delle coscienze" — senza la quale non c'è liberazione politica — ad esprimere tutto il senso del carattere necessariamente religioso delle rivoluzioni, qui sostenuto da Hegel, che può cosí concludere: niente rivoluzioni senza Riforma, e perciò niente rivoluzioni per i paesi latini e cattolici se prima non

diventano protestanti. E poiché la Francia non è un paese protestante, ne deriva ancora una volta che la rivoluzione francese non è una compiuta rivoluzione, che essa ha realizzato soltanto un lato del progresso dello spirito, quello del pensiero astratto, ma dal lato concreto, del contenuto storico, è rimasta indietro alla Riforma. Insomma, Riforma e rivoluzione francese formano la suprema antitesi dialettica della storia moderna (cedendo la prima alla seconda dal punto di vista della forma, e la seconda alla prima da quello del contenuto) destinata a risolversi nella filosofia speculativa tedesca, che conserva il contenuto sostanziale della Riforma, e la forma filosofica dell'illuminismo, e toglie le unilateralità di entrambi i fenomeni. È poi ancora da notare come, almeno, il termine di rivoluzione, preso per sé, assuma qui in Hegel un senso positivo; purché sia anzitutto rivoluzione delle coscienze, beninteso. In conclusione, però, per chi creda che la rivoluzione francese è un fatto storico e politico e non un episodio della storia della filosofia o delle religioni e pretenda, di conseguenza, che un giudizio storico su di essa sia dato in sede politica e non religiosa o filosofica, il giudizio di Hegel sul piú grande avvenimento del suo tempo è e resta un giudizio definitivamente negativo.

E passiamo finalmente, all'ultimo capitoletto di questa sezione sul "mondo moderno," dedicato alla situazione del tempo del filosofo. Il ristabilimento della monarchia — egli dice — non ha potuto dare tranquillità alla Francia perché s'è riprodotta l'opposizione di disposizione dei sentimenti e diffidenza. I francesi si mentivano a vicenda quando rivolgevano indirizzi di devozione e d'amore alla monarchia, e cosí si rappresentò una farsa che durò quindici anni. E se anche la carta costituzionale fu la bandiera universale ed entrambi i partiti vi prestarono giuramento, pure la disposizione dei sentimenti era cattolica, e ci si faceva un dovere di coscienza di negare le istituzioni esistenti. Accadde cosí di nuovo la rottura e il governo fu rovesciato. Finalmente, dopo quarant'anni di guerre e grandissima confusione un vecchio cuore poté rallegrarsi nel vederne apparire la fine. Si poteva sperare in una conciliazione durevole; ma se un punto capitale è stato risolto, resta pur sempre la rottura da parte del principio cattolico, da un lato, e della volontà soggettiva, dall'altro. E sotto quest'ultimo riguardo sussiste ancora l'unilateralità che la volontà generale debba essere la volontà generale *empirica*, cioè che gl'individui in quanto tali debba-

no governare o prender parte al governo. Devono valere le volontà soggettive dei molti: quest'astrazione vien tenuta ferma e si trova sempre in opposizione col presente. Il liberalismo, non contento che valgano i diritti razionali, la libertà della persona e della proprietà, che vi sia un'organizzazione dello Stato, e in essa le sfere della vita civile che han da compiere i loro affari, che le persone intelligenti abbiano influenza sul popolo, ed in questo domini la fiducia, contrappone a tutto ciò il principio degli atomi, delle volontà individuali. Tutto deve accadere per la forza loro e col loro esplicito consenso. Con questo formalismo della libertà, con quest'astrazione i liberali non permettono il consolidamento d'alcunché di organico. Alle disposizioni particolari del governo si contrappone la libertà, la volontà dei piú rovescia il ministero e quella che era finora l'opposizione gli subentra; ma in quanto ora è diventata governo, ha di nuovo i molti contro di sé. Cosí prosegue il movimento e l'inquietudine. Questa è la collisione, il nodo, il problema di fronte a cui si trova la storia, e che essa, in futuro, dovrà risolvere.

Nei paesi evangelici la rivoluzione è finita perché è presente il principio che ciò che deve accadere ha da accadere per mezzo dell'esame e della cultura. Non c'è opposizione assoluta contro il pensiero dello scopo statale. Ma negli altri paesi ha tuttavia una giustificazione assoluta proprio ciò che è contrario alle determinazioni statali, cioè l'eticità della Chiesa, cosí che essa fa opposizione allo Stato. I paesi protestanti sono molto diversi secondo la loro costituzione esteriore, per es. Danimarca, Olanda, Inghilterra, Prussia; ma è presente il principio essenziale che tutto ciò che deve valere nello Stato ha da provenire dall'esame, ed è con ciò giustificato.

Cosí alle nazioni latine si contrappongono quelle protestanti. Austria ed Inghilterra sono rimaste fuori della cerchia del movimento interiore, ed hanno dato immense prove della loro solidità. L'Austria non è un regno, ma un impero, cioè un aggregato di molti organismi statali che sono essi stessi regni. Questi Stati sono poco famosi, ed in cultura stanno molto indietro all'Europa civilizzata. I piú importanti fra questi paesi non sono di natura (*Natur*) germanica e sono immuni dalle nuove idee. Non elevati per cultura né per religione, in essi in parte i sudditi sono rimasti nella schiavitú e i grandi abbassati, come in Boemia, in parte, rimanendo uguale la condizione dei sudditi, i grandi pongono la loro libertà

nel dominio violento, come in Ungheria. L'Austria ha tolto il suo piú stretto legame che, con la dignità imperiale, l'univa alla Germania, ed ha abbandonato, in Germania e in Olanda, molti possedimenti e diritti. In Europa è ora una potenza politica a sé.

Anche l'Inghilterra, a prezzo di grandi sforzi, s'è mantenuta sulle sue basi antiche. La costituzione inglese, in complesso, è rimasta la stessa dal dominio feudale e riposa quasi soltanto sui privilegi. Presente in grado altissimo è la libertà formale nel discutere tutte le faccende dello Stato. Pure, contro quel discutere sta immobile la particolarità dei diritti attraverso tutte le classi e i ceti. La costituzione s'è affermata accanto alla generale convulsione (francese) sebbene questa le fosse tanto piú vicina in quanto già nella stessa Inghilterra, per mezzo del parlamento, delle pubbliche adunanze degli Stati, della pubblica stampa, era facile che i principi francesi di libertà ed uguaglianza trovassero adito presso tutte le classi del popolo. È stata forse la nazione inglese, nella sua cultura, troppo ottusa per concepire questi principi universali? Ma in nessun paese hanno avuto luogo maggiormente la riflessione e la pubblica discussione sulla libertà. Oppure la costituzione inglese era già tanto compiutamente una costituzione della libertà, e quei principi erano in essa tanto realizzati, che essi non potevano piú trovare alcuna opposizione, anzi nemmeno alcun interesse? La nazione inglese ha acclamato la liberazione della Francia; ma, orgogliosa della propria costituzione e della propria libertà, invece di imitare ciò che era straniero, ha mantenuto di contro il suo abituale contegno ostile, e perciò è stata implicata in una guerra popolare con la Francia.

La costituzione inglese è composta da particolari diritti e privilegi. Il governo è essenzialmente amministrativo, cioè curante l'interesse di tutti i particolari ceti e classi, mentre queste particolari Chiese, comunità, contee, società han però cura di sé stesse, cosí che in nessun luogo il governo ha tanto poco da fare quanto in Inghilterra. Solo che su questa condizione di particolarità si basa il fatto che l'Inghilterra ha un governo come la Francia non l'ha. Perché questa condizione è principalmente ciò che gl'inglesi chiamano la loro libertà, ed è l'opposto della centralizzazione dell'amministrazione, come essa è in Francia, dove fino al piú piccolo villaggio il sindaco è nominato dal ministero o dai suoi funzionari subalterni. In nessun luogo meno che in Francia si può sop-

portare di lasciar fare qualcosa agli altri: lí il ministero riunisce in sé tutto il potere amministrativo, che a sua volta la camera dei deputati pretende. In Inghilterra, invece, ogni comunità, ogni circolo subordinato ed ogni associazione ha il suo da fare. L'interesse generale, in tal modo, è concreto, ed il particolare vien saputo e voluto. Questi ordinamenti dell'interesse particolare non permettono alcun sistema generale, perciò anche i principi astratti e generali non dicono niente agl'inglesi e restan vuoti nelle loro orecchie. Questi interessi particolari hanno i loro diritti positivi che hanno origine nei tempi antichi del diritto feudale e si sono conservati in Inghilterra piú che in qualsiasi altro paese. Essi sono, con la piú alta inconseguenza, insieme la piú alta ingiustizia, e in nessun luogo ci sono meno istituzioni della libertà reale che in Inghilterra. Nel diritto privato sono incredibilmente arretrati, la proprietà giuoca un ruolo quasi assoluto: si pensi soltanto al maggiorasco, per cui ai giovani figli vengon venduti o procurati posti di ufficiale o di ecclesiastico. Perfino nelle elezioni al parlamento gli elettori vendono il loro voto. È da vedere, qualora passi il *Reformbill*, se queste particolarità potranno ancora esser mantenute a lungo, ma anche, se la proposta riforma, coerentemente attuata, permetterà ancora la possibilità d'un governo in generale.

Il parlamento governa, anche se gl'inglesi non vogliono riconoscerlo. Anche la vendita dei voti, che in ogni tempo è stata ritenuta un fenomeno proprio dei tempi di corruzione d'un popolo repubblicano, presso di loro si chiama libertà. Pure, ciò ha almeno il vantaggio di render possibile un governo, cioè una maggioranza di uomini in parlamento che si son dedicati fin dalla gioventú agli affari dello Stato, e per essi hanno vissuto e lavorato. Mentre la nazione ha il buon senso di riconoscere che un governo dev'esserci, e di dare la propria fiducia ad un gruppo di uomini che hanno esperienza del governare; perché il senso del particolare riconosce anche la generale particolarità di conoscenza, esperienza e pratica possedute dall'aristocrazia, che si è esclusivamente dedicata a quest'interesse. E ciò è proprio opposto al senso dei principi ed all'astrazione di cui ciascuno può impadronirsi e che si trovano in ogni carta costituzionale.

L'esistenza materiale dell'Inghilterra è fondata sul commercio e l'industria, e gl'inglesi si sono assunti il grande compito d'essere i missionari della civiltà in tutto il mondo. Perché il loro spi-

frono una definitiva testimonianza sulle idee piú specificamente politiche dell'ultimo Hegel, la quale trova, in questo momento, il solo riscontro della Critica del *Reformbill* e di qualche altro accenno, come quello, che conosciamo, dell'Introduzione alle *Lezioni di storia della filosofia*; e questo, a piú di dieci anni dall'ultimo scritto politico precedente, quello sui dibattiti alla dieta del Württenberg, d'interesse, s'intende, molto piú ristretto. Nello stesso tempo non si può disconoscere il rigoroso equilibrio che Hegel riesce a realizzare fra la scelta e la valutazione dei fatti, da un lato, e dall'altro i criteri direttivi che ripropongono ad ogni momento i piú importanti motivi sistematici della *Filosofia del diritto*. Dal punto di vista della coerenza, insomma, questo quadro dell'Europa politica del secondo decennio è ineccepibile: il che dovrebbe persuadere una volta di piú e definitivamente i sostenitori della tesi d'uno Hegel "progressivo" o "rivoluzionario" nel metodo, e poi reazionario nel sistema, della necessità di decidersi ad un giudizio unitario, come è unitario, in sé concluso e senza incertezze, l'oggetto che lo sollecita.

E passiamo ad alcune osservazioni di dettaglio. Il capitoletto è aperto ancora una volta da un attacco contro il liberalismo francese, costruito (confronti il lettore) su una puntuale contrapposizione di ciò di cui il liberalismo "non si accontenta" a ciò che, invece, è stato realizzato dallo Stato "razionale" prussiano. Alla fine del capoverso c'è un singolare accenno al "futuro" in cui la storia dovrà risolvere la questione della collisione fra l'atomismo (volontà particolari) e l'organicismo (governo): mentre non c'è bisogno di aggiungere che, però, questa è una questione che riguarda solo la Francia ed i paesi latini, e che è stata invece già risolta da quelli tedeschi e protestanti, sul modello dei quali sembra che Hegel consigli ai primi d'imparare a regolarsi: potremmo ripetere con Haym: "davvero un paragone augurale!"

Il breve capoverso dedicato all'impero austroungarico fa naturalmente correre col pensiero agli scritti giovanili; ma mentre in questi ultimi, composti alla vigilia dell'occupazione napoleonica, il problema dell'impero appare in primo piano come un problema tedesco, e la disorganizzazione della decrepita istituzione non manca di contribuire, per contrasto, a rafforzare l'organicismo politico del giovane filosofo, ora, invece, lo spirito cristiano-germanico è incarnato nella Prussia e l'impero appare una realtà ad

esso estranea, un insieme di molti organismi statali, i piú importanti fra i quali non sono nemmeno "di natura tedesca," tanto piú che, in realtà, non si tratta neppure di paesi protestanti (anche se Hegel sembra, per un momento, annoverare l'Austria fra questi ultimi).

Piú diffusa la parte dedicata all'Inghilterra, delle cui condizioni Hegel si sta interessando particolarmente in questi anni, sí da dedicare uno studio apposito al *Reformbill*, studio che ha molti punti di contatto con queste pagine. In particolare, c'interessa l'accenno al "ruolo quasi assoluto" giocato dalla proprietà come segno d'arretratezza giuridica; il che, naturalmente, non dev'essere interpretato come una critica della proprietà privata in sé, ma come critica del particolarismo giuridico, della proprietà non organicizzata, della limitazione della vita statuale inglese a questo primo stadio, astratto, del diritto. In secondo luogo, l'accenno al maggiorasco che, come sappiamo, Hegel assolve soltanto quando l'incontra nella struttura sociale prussiana, e condanna in tutti gli altri casi, senza che, però, risultino ben chiare le ragioni di questa distinzione fra un maggiorasco "organico" ed un maggiorasco inorganico, ché il "privatismo" degli *Junker* non è certo meno "particolaristico" di quello delle altre aristocrazie. In generale, però, nonostante le critiche, e nonostante che in Inghilterra ci sia "meno libertà" che dovunque, sembra che Hegel sia meglio disposto verso il "particolarismo" inglese, che, almeno, a suo avviso, è "concreto," che non verso l'"atomismo" francese, del quale, evidentemente, egli teme molto di piú la concorrenza ideologica ed al quale si rivolgono talora le simpatie dei liberali tedeschi.

La pagina dedicata alla Germania incomincia con un richiamo quasi testuale alla prolusione alle Lezioni di Heidelberg, a proposito della guerra di liberazione antinapoleonica. Poco piú oltre, dopo un secondo accenno all'impero, la cui "menzogna" sarebbe del tutto "scomparsa" (Hegel non fece in tempo a vederla ricomparire, almeno nelle aspirazioni romantiche di Federico Guglielmo IV e dei "grandi tedeschi") troviamo la "descrizione" dello "Stato tedesco" come di quello che realizza punto per punto le caratteristiche di razionalità reale dello Stato-idea. L'importanza evidente del passo è di confermare *esplicitamente* ciò che tutti sappiamo, e cioè che lo Stato costruito dalla *Rechtsphilosophie* è la Prussia di Federico Guglielmo III: Hegel parla qui di "Stato

rito commerciale li spinge a frugare in tutti i mari e in tutte le terre, a stringere relazioni coi popoli barbarici, a svegliare in loro bisogni ed industria, e soprattutto ad instaurare presso di loro le condizioni del commercio, cioè la cessazione delle violenze, il rispetto per la proprietà e l'ospitalità. Quanto a cultura scientifica l'Inghilterra è molto piú indietro degli altri Stati, quantunque abbia a disposizione l'immenso mezzo della produzione industriale.

La Germania è stata percorsa dagli eserciti francesi vittoriosi, ma la nazione tedesca ha scosso quest'oppressione. Un momento capitale sono, in Germania, le leggi del diritto, le quali del resto furono occasionate dall'oppressione francese, in quanto le mancanze degli ordinamenti precedenti vennero, con ciò, particolarmente alla luce. La menzogna d'un impero è completamente scomparsa, ed esso s'è diviso in Stati sovrani. Gli obblighi feudali sono soppressi, ed i principi della libertà della proprietà e della persona sono stati resi fondamentali. Ciascun cittadino ha accesso agli uffici dello Stato, ma l'abilità e l'attitudine ne sono condizione necessaria. Il governo si basa sul mondo dei funzionari, ed alla cima sta la decisione personale del monarca, perché una decisione ultima è, come abbiamo detto, assolutamente necessaria. Pure, con leggi stabili e con una determinata organizzazione dello Stato ciò che è deferito all'unica decisione del monarca è da ritenersi ben poca cosa rispetto al sostanziale. Del resto è grande fortuna per un popolo se gli è toccato in sorte un nobile monarca; quantunque in un grande Stato anche questo ha poca importanza, perché esso ha la sua forza nella sua ragione. I piccoli Stati sono piú o meno garentiti nella loro esistenza e tranquillità dagli altri; essi perciò non sono Stati veramente indipendenti e non devono sottostare alla prova del fuoco della guerra. Ciascuno, come abbiamo detto, può aver parte al governo, pur che abbia a questo conoscenza, pratica e volontà morale. Devono governare i sapienti, gli *aristoi*, non l'ignoranza e la presunzione del saper meglio. Per ciò che, finalmente, riguarda la *Gesinnung*, abbiamo già detto che per mezzo della Chiesa protestante si è attuata la conciliazione della religione col diritto. Non c'è nessuna coscienza santa, religiosa, che sia contrapposta al diritto mondano.

Lo sforzo dei nostri giorni è la valorizzazione della ragione, la conoscenza di Dio: questo, che lo spirito è consapevole di sé. La nostra coscienza è da stimare tanto piú alta se pensiamo quanto la-

voro è costato raggiungere un tal risultato. In queste lezioni noi abbiamo visto come la coscienza è giunta fino a questo punto, ed abbiamo mostrato i momenti principali della forma in cui il principio della libertà s'è realizzato. L'intenzione era di mostrare che tutta la storia universale non è che la realizzazione dello spirito e pertanto lo sviluppo del concetto di libertà, e che lo Stato è la realizzazione mondana della libertà. Il vero dev'essere, da un lato, presente come sistema obiettivo, sviluppato nella purezza del pensiero, ma dall'altro anche nella realtà. Ma questa realtà non dev'essere obiettiva esteriormente, bensí quello spirito che pensa sé stesso dev'esser libero in essa, e cosí, in terzo luogo, riconoscere questo contenuto obiettivo dello spirito del mondo come suo proprio. Cosí è lo spirito che dà testimonianza allo spirito, ed è nella realtà presso di sé, e cosí è libero.

È importante la convinzione che lo spirito solo in ciò può liberarsi. La libertà obiettiva, le leggi della libertà reale esigono la sottomissione della volontà accidentale, poiché questa è formale in generale. Se l'oggettivo è razionale in sé, la conoscenza dev'esser corrispondente a questa ragione, ed allora è presente anche il momento essenziale della libertà soggettiva. Noi abbiamo trattato solo di questo progresso del concetto, ed abbiamo dovuto rinunciare all'attrattiva di descrivere la felicità, i periodi di fioritura dei popoli, la bellezza e grandezza degl'individui, l'interesse del loro destino nel dolore e nella gioia. La filosofia ha a che fare soltanto con lo splendore dell'idea, che si rispecchia nella storia. Dal tedio pei moti delle passioni immediate nella realtà, la filosofia si ritrae via nella meditazione. Il suo interesse è di conoscere il corso dello sviluppo dell'idea autorealizzantesi, e proprio dell'idea della libertà, che è soltanto come coscienza della libertà. Che la storia sia questo sviluppo e il reale divenire dello spirito sotto lo spettacolo cangiante delle sue storie minori, questa è la vera teodicea, la giustificazione di Dio nella storia.

Lo spirito è solo ciò a cui esso si fa; ed a ciò è necessario che esso si presupponga. Solo la convinzione che ciò che è accaduto e accade ogni giorno non solo viene da Dio e non è senza Dio, ma è essenzialmente opera di Dio stesso, può conciliare lo spirito con la storia e la realtà.[36]

Non è necessario un lungo discorso per rilevare l'importanza di queste pagine conclusive. Essa risiede anzitutto in ciò, che ci of-

tedesco" e non prussiano, ma è evidente che non allude alla Baviera quasi cattolica né al suo Württenberg, in cui la "conciliazione" fra re e stati era ancora ben lontana dall'esser attuata, né alla Sassonia, perché parla di "grande Stato."

Le ultime righe del capoverso possono, quindi, ricondurre il discorso al tema fondamentale, e cioè al mondo cristiano-germanico in cui la religione "è conciliata col diritto." Già nella *Filosofia del diritto* e nell'Introduzione a queste Lezioni (e si potrebbe anche citare piú d'un luogo dell'*Enciclopedia*; primo fra tutti la celebre *Annotazione* al § 552, conclusiva della sezione sullo Spirito oggettivo)[17] noi abbiamo incontrato di questi tentativi di conciliazione della religione con la filosofia statuale, ed abbiamo osservato anche come essi fossero destinati a non esser presi sul serio né dai credenti né dai liberi pensatori, sembrando ai primi una profanazione del sacro, ed ai secondi una santificazione inopportuna dei molto profani affari dello Stato della restaurazione. Di fatto, simili tentativi mostravano per piú d'un verso la loro artificiosità, sí che se ne poteva facilmente dedurre che in questa riverniciatura religiosa dello statalismo Hegel fosse il primo a non credere, ma che vi si fosse "accomodato" per ragioni contingenti. Ora, è invece innegabile che queste pagine conclusive delle *Lezioni sulla filosofia della storia* presentano la "conciliazione" in una forma molto piú plausibile e coerente. La ragione è che prima delle *Lezioni* a Hegel mancava il termine medio della conciliazione, la quale appariva pertanto immediata, arbitraria e, come abbiamo detto, poco sincera. Ora invece questo termine medio c'è, ed è la Riforma (cioè, evidentemente, la sua interpretazione hegeliana) che può esser detta veramente l'acquisizione piú importante delle *Lezioni* in genere, e di quelle di *Filosofia della storia* e di *Storia della filosofia* in specie, ed è essa che, intesa come il momento culminante della liberazione dello spirito nell'elemento della rappresentazione, può fungere ora da elemento mediatore fra la trascendenza religiosa e l'immanenza statuale, può togliere la scissione fra *Diesseits* e *Jenseits*, da un lato immanentizzando la religione e togliendole il carattere dell'extramondanità, dall'altro assolutizzando l'eticità umana e togliendole il carattere della contingenza.

Dal punto di vista filologico nasce, certo, la questione della storia interna dell'atteggiamento di Hegel verso la Riforma, dell'in-

dividuazione del momento in cui essa assume, nell'economia del sistema, questa importante funzione di mediazione, e quindi, anche, di tutti i suoi presupposti e dei condizionamenti precedenti del luteranesimo sullo svolgimento della filosofia di Hegel. Ma il lettore comprenderà che, a questo punto, ciò che c'interessa non sono i condizionamenti *subíti* da Hegel lungo il corso della sua attività filosofica, non i motivi luterani che hanno potuto determinare un qualsiasi movimento del pensiero del filosofo senza che egli se ne rendesse conto, bensí proprio e soltanto la Riforma in quanto è oggetto d'interpretazione storico-filosofica e, soprattutto, oggetto di utilizzazione sistematica da parte di Hegel. E se la precedente questione filologica sollecita un lungo lavoro di ricostruzione, innumerevoli problemi, discussioni e soluzioni diverse lungo tutto il corso dello sviluppo del pensiero hegeliano, l'utilizzazione sistematica consapevole della Riforma cade invece in un momento molto preciso di esso, cioè dove noi l'abbiamo colta, nelle *Lezioni*. E questa utilizzazione consiste sostanzialmente in ciò che la filosofia speculativa e dialettica s'impadronisce dei temi luterani di conciliazione, mediazione, e libertà di coscienza per distaccarli, in un primo momento, dal loro immediato significato religioso e trasferirli sul terreno sistematico speculativo, e in un secondo momento, per rivendicare a quei concetti, intesi in questo secondo lor senso, un valore religioso, o meglio il loro esser pieni di contenuto religioso, il loro aver attraversato e sperimentato la sfera religiosa, un'intima sostanza religioso-riformistica.

Ma ciò che piú conta è che stavolta non si tratta d'un procedimento prestigiatorio: al fondo c'è realmente una coincidenza sostanziale fra la mistica religiosa luterana e la dialettica speculativa di Hegel, e questo di là dalle singole questioni di derivazioni originarie e, naturalmente, di là dal dogmatismo confessionale: una coincidenza che accompagna tutto lo sviluppo della filosofia di Hegel anche in quei punti ove meno la si ricercherebbe. Essa si rivela chiaramente ove si raffrontino alcuni concetti centrali sia del luteranesimo che della filosofia di Hegel: in Lutero, quello di "servo arbitrio" e connessa svalutazione delle *opere*, che paradossalmente condiziona il principio della libera interpretazione delle Scritture, cioè della libertà della coscienza cristiana: una sorta di sintesi immediata di libertà e necessità che, da un lato, si decide nel foro della piú profonda interiorità, e dall'altro assume rigo-

rosamente il mondo come teofania e la storia come attuazione degli scopi divini, già conclusa nel suo destino escatologico ch'è presupposto nell'atto stesso della creazione del mondo; in Hegel, il rifiuto della "pretesa d'insegnare al mondo come dovrebbe essere e non è," l'autosvolgimento del sapere filosofico, la libertà che non può decidere se non di accettare il necessario e ripercorrerne le articolazioni, ed alla fine, la conclusività circolare di tutto il movimento, onde la storia e la filosofia sono indirizzate a ritroso nella presa di coscienza di sé medesime. "Solo la convinzione che ciò che è accaduto e accade ogni giorno non solo viene da Dio e non è senza Dio, ma è essenzialmente opera di Dio stesso, può conciliare lo spirito con la storia e la realtà." *Eine rationelle Mystik.* La caratterizzazione feuerbachiana è il commento decisivo ed insostituibile di questa formulazione hegeliana della sacra chiusura della storia.

Capitolo secondo

La problematica del realismo nell'estetica di Hegel

1. *Idealrealismo sistematico e realismo problematico nelle* Lezioni

Nell'esposizione speculativa dell'autosvolgimento dell'intero spirituale — quale Hegel considerava il proprio sistema filosofico — le *Lezioni sull'Estetica* ci appaiono in una luce particolare rispetto alle altre parti del sistema, ed in ciò soprattutto consiste l'attualità del loro interesse. In esse, infatti, sembra accentrarsi tutta la forza problematica di quei contenuti che il metodo doveva ridurre ad un organismo di compiuta ed indefettibile articolazione, e che invece si ribellano allo schema tanto da provocare la gravissima eccezione d'uno spostamento di valori dialettici che fu già notato dai critici al tempo delle grandi controversie della Scuola[38]: *Entäusserung* ed *Aufhebung,* contraddizione e conciliazione, si scambiano di posto. La forma della conciliazione estetica di idea e rappresentazione, cioè la forma d'arte classica, non conchiude il processo dialettico, ma è posta in quel suo secondo momento che, di regola, ne presenta l'aspetto dirompente, contraddittorio, estraniante; mentre la conclusione resta sospesa sull'elemento dell'esser-per-altro, cioè su quella forma romantica nella quale l'arte stessa sembra avvertire in sé la presenza dell'esigenza filosofica come del germe della consunzione che la farà morire, in quanto arte, per dar luogo ad una nuova esistenza dello spirito.

Non si tratta, dunque, d'una mera questione di schemi formali: questa eccezione dialettica significa ed implica tutto un intrecciarsi di questioni determinate il cui emergere ed il cui imporsi va molto al di là dei tentativi di addomesticamento, che dovrebbero confermare lo schema generalissimo, ma alla fine appaiono come ciò su cui è lecito e doveroso sorvolare a confronto di ciò che attiene ad una problematica irrisolta: la quale è poi riconoscibile, nelle sue innumerevoli determinazioni, come il diverso atteggiarsi d'una questione di fondo: qual è il destino dell'arte in quei momenti ed

a quei livelli storici in cui la vita culturale ha ormai raggiunto tutte le sue forme di manifestazione, dell'arte che non prelude alla filosofia ed alla scienza, ma loro si affianca difendendo palmo a palmo il proprio terreno d'attività specifica, ma pur raggiungendo manifestazioni, come la poesia di Goethe, la cui pienezza non teme i confronti della speculazione? E come l'arte potrà raggiungere "la conciliazione dell'assoluto nel sensibile e nell'apparente" se "la liberazione dello spirito dal contenuto e dalle forme della finitezza" che dovrebbe esprimere la pienezza di quella conciliazione, riguarda, in effetti, nell'ultimo stadio dell'arte romantica, "la libera soggettività assoluta che si muove spiritualmente in sé stessa e che, in sé soddisfatta, non si unisce piú con l'oggettivo ed il particolare, ma nell'umorismo del comico si porta a coscienza il negativo di questa dissoluzione," che è al contempo "la dissoluzione dell'arte in generale"?

Certo, la risposta sistematica di Hegel non teme di formularsi come quella che alla "soggettività certa in sé stessa e rassicurata in questa dissoluzione" additi la nuova strada dell'indagine su ciò che è in sé e per sé vero nel suo proprio elemento della speculazione filosofica, rinnovando cosí il rigore del supremo eideticismo contemplativo della saggezza platonica. E sempre dal punto di vista sistematico anche quell'inversione dialettica di *Entäusserung* ed *Aufhebung* potrebbe spiegarsi con una sorta di maggiore organicità che stringerebbe in uno tutta la filosofia dello spirito assoluto, e per la quale — dato che qualcosa di simile avviene anche per la religione, ossia, in breve, quel suo superamento filosofico che diede origine alla notissima pseudo-accusa baueriana d'ateismo contro Hegel "l'Anticristo" — entrambe le sfere prefilosofiche sarebbero protese verso l'unica e vera conciliazione e risoluzione che è quella filosofica che esse stesse adombravano e recavano in sé nella profondità del loro destino dialettico. Dal punto di vista sistematico tutto ciò è plausibile ed abbastanza coerente, ma non rappresenterebbe se non quel lato conclusivo-assoluto, panlogistico e panfilosofico del pensiero hegeliano che tutta la successiva storia della filosofia dovrà assumere ad obiettivo della propria lotta per sopravvivere. Per questo verso si tratterà pur sempre della risoluzione d'una filosofia determinata e storica le cui pretese di assolutezza lo stesso proseguimento del pensiero e della storia dovrà incaricarsi di confutare. E ciò che dell'estetica di Hegel po-

trebbe restar valido ed attuale riguarderebbe, allora, solo una collezione di analisi particolari su determinati argomenti che la solidità di preparazione e l'acume critico del filosofo sono riusciti ad illuminare proficuamente, e che non va esente da quella certa misura d'inesattezze cui non può sfuggire l'ambizione d'inserire un'enciclopedia delle lettere e delle arti entro la linea d'un'enciclopedia di tutto il sapere.

Ma proprio a questo punto quella questione, in apparenza scolastica e formale, del rapporto fra l'arte classica, perfetta e conciliata, e l'arte cristiano-romantica, mossa dall'interiore spinta della contraddizione fino all'esasperazione del contrasto piú essenziale — sia esso determinato come quello fra contenuto e forma o fra oggettività e soggettività, o fra idea e rappresentazione — si ripropone come un motivo che eccede la rigidità dello schema per il suo suggestivo riferirsi al tema ben piú concreto e storicamente pressante, dei contrasti dell'arte contemporanea, del progressivo acuirsi della problematicità dei suoi contenuti e del rapporto fra contenuto ed espressione, e infine, di quella progressiva ed innegabile filosoficizzazione delle arti e perdita della loro ingenuità espressiva ch'è caratteristica dell'arte del nostro tempo e che Hegel sembra aver quasi divinato pur assistendo soltanto ai suoi prodromi: ché, come è noto, egli non si accorse neppure della presenza del suo coetaneo Beethoven. E ci si potrebbe addirittura spingere fino a riconoscere nella soggettività che si libera, nella propria negatività infinita, da ogni legame con l'oggettività finita e con le forme che l'esprimevano, il senso ultimo di molti fra i movimenti, i programmi ed i manifesti dell'arte del nostro secolo, in capo ai quali, del resto, è scritto il motto letteralmente hegeliano del Manifesto dei simbolisti proposto da Moréas sul *Figaro* il 18 settembre 1886: "rivestire l'Idea con una forma sensibile."

Del resto, a ritornare per un momento allo schema delle Lezioni, è molto improbabile che l'inversione del rapporto di contraddizione-conciliazione in un processo che sembra guadagnare, alla fine, nient'altro che lo squilibrio iniziale del "simbolico," con tutti i segni invertiti, dopo d'esser passato soltanto nella fuggevole ora del miracolo ellenico attraverso un equilibrio perfetto, ma insostenibile, non si riproduca anche all'interno delle singole sezioni, colorando del suo vivo contrasto di toni tutto lo svolgimento della storia del bello ideale: ché mai Hegel è potuto sfuggire al ritmo dialetti-

co che egli stesso ha impresso alla materia. E infatti la prima parte si conclude col capitolo sul "bello artistico" il quale, però, è occupato per i suoi tre quarti dall'esposizione del secondo momento, la "determinatezza dell'ideale," che contiene le analisi piú interessanti e vive di tutta la parte teoretica del corso, dedicate appunto a temi di estraneazione e collisioni di contenuti, o anche al tema dell'unità, considerata però molto piú come problema e come prodotto d'operazione umana determinata che non come uno scopo astratto e presupposto a tutta l'indagine. La seconda parte è la sede propria dello spostamento di valori teorici che abbiamo rilevato, ed al cui interno non è poi da trascurare la simmetria che s'istituisce fra la risoluzione dell'arte classica nella satira e quella dell'arte romantica nella commedia, alle quali è comune il carattere della "soggettività autocosciente che trova soddisfacimento solo nella propria interiorità." E infine, il sistema delle arti che costituisce la terza parte presenta un processo di soggettivizzazione che culmina nel dramma e si risolve nella commedia e nel testo sopra citato riguardo alla "morte dell'arte." Dal punto di vista formale come, ancor piú, da quello contenutistico nelle *Lezioni d'Estetica* sembra dunque prender corpo come non mai la "potenza del negativo," sia in quanto finisce con l'occuparne quasi tutto l'ambito invadendo anche il terreno consacrato della conciliazione speculativa e piantando la sua bandiera proprio al suo ultimo confine, e sia per il fatto che l'astratto arbitrio delle sue incarnazioni determinate, che finiva con lo svigorire il mordente problematico degli sviluppi dialettici di quasi tutte le altre parti del sistema, è qui soppiantato da una ben diversa aderenza alle determinazioni storiche, la quale fa sí che la teoria riesca a trovare una sua *Verkörperung* ben altrimenti convincente.

Quest'aderenza alla storia, che si rivela nell'attenzione onde se ne individua la presenza nei contenuti e se ne misura il condizionamento sulla struttura, sulle intenzioni e sul significato delle opere d'arte, è certamente un elemento che ci autorizzerebbe ad ammettere che Hegel si sia posto con molta consapevolezza il problema dei rapporti fra arte e realtà anche se esso non figurasse, come figura, all'indice dei capitoli delle *Lezioni* (la cui redazione, ormai non occorre piú ripeterlo dopo le restituzioni lassoniane e hoffmeisteriane dei corsi berlinesi in genere, era fedelissima). È quindi legittimo includere l'estetica hegeliana nella storia problematica

del realismo estetico, e persino chiedersi se, ed in qual misura, si possa parlare d'un suo aspetto realistico.

A questo punto, però, ci ritroviamo di fronte a quel doppio senso degli opposti reciproci che, per la pretesa di Hegel di affidare ad esso stesso la forza della sua autorisoluzione, costituisce la caratteristica piú sconcertante di questa dialettica. Hegel stesso, nella sua risposta ad un giovane discepolo di Herbart, Julius Ohlert, che proponeva un "idealrealismo" come conciliazione dei punti di vista hegeliano e herbartiano, aveva ammesso che la propria posizione potesse esser chiamata "idealrealistica," perché appunto l'idea è razionalità reale; ma, come sappiamo, nell'*Annotazione* al paragrafo 6 dell'*Enciclopedia,* difendendo la formula della *Vorrede* alla *Rechtsphilosophie*, aveva avvertito che ogni esistente è reale, ed aveva rinviato chi volesse ragguagliarsi sulla sua concezione della realtà, alla relativa sezione che chiude la seconda parte della *Scienza della logica.* Realista, quindi, Hegel, ma a patto d'intendere la "realtà," ovviamente, in senso hegeliano, cioè nel senso del sistema speculativo di cui essa è un momento, e precisamente un momento di *estraneazione*, di mediazione, un esser-per sé, il rifrangersi dell'unità immediata nelle innumerevoli determinatezze dell'esteriorità: un momento di dilacerazione che certamente condiziona il finale ricostituirsi della totalità mediata, ma ne resta ancora del tutto fuor della sacra soglia.

Secondo il sistema, dunque, qualsiasi considerazione della realtà esteriore all'in sé dello spirito, (e quindi anche tutti quei problemi che attengono ad un rapporto dell'arte con quella che chiamiamo realtà in senso ordinario), trova la sua sede propria nelle parti dedicate al momento estraniato, o negativo, del processo dialettico. Quindi non contravviene alla sua regola il fatto che della produzione artistica si rilevino particolarmente gli aspetti contrastanti e problematici. Ma, sempre secondo il sistema, tale contraddittorietà è destinata a superarsi nella conciliazione della totalità che ha consumato in sé, sperimentandolè, tutte le differenze. E se tutto lo sviluppo dello spirito estetico, come di quello religioso, dovrà apparire sotto il segno della contraddizione, non mancherà a Hegel come non mancò a Platone — due menti fra le piú esercitate alla valutazione estetica, ed entrambi grandissimi scrittori — il coraggio di riconoscere l'incapacità dell'arte a raggiungere ed a mantenere stabilmente il livello della pura compenetrazione

col vero, che entrambi consideravano l'ultimo scopo del pensiero in sé libero.

Ma, come avviene per tutti gli schemi, per tutti i sistemi d'inquadramento, molto spesso la forza dei contenuti, della materia da domare finisce col prevalere sulla capacità dell'involucro a resistere alla loro interna espansione. Da questo secondo punto di vista ciò che resta, per noi, delle *Lezioni d'Estetica* riguarda, come dicevamo, molto piú le analisi determinate, ed in esse ciò che svela gli aspetti problematici della produzione artistica, e piú in generale il contrasto fra l'intenzione interna e la capacità di darvi adeguata forma esteriore, o di esprimerla, che non la finale risoluzione sistematica, quella dissoluzione del dramma nella soggettività infinita, ma inconcludente, della commedia, che dovrebbe convincerci a compiere il gran passo di abbandonare l'arte al suo destino per trasferirci nella sfera in cui si vive unicamente della partecipazione all'autocontemplazione speculativa dello spirito. Alternativa che non possiamo scegliere non foss'altro che per l'interesse dello spettacolo offerto dalla storia e dalla storia delle arti dopo Hegel, che non possiamo rassegnarci ad abbandonare proprio sul piú bello.

Ma se scegliamo la seconda alternativa, cioè quella di rimanere sul terreno dei conflitti, per imparare da Hegel, come da chiunque, tutto quanto ci si saprà dire per aiutarci a penetrarne l'intreccio, dovremo anche evitare tutte le compromissioni che c'indirizzerebbero inevitabilmente, di nuovo, al vicolo cieco della prima, e quindi, soprattutto, rinunciare ad assumere la "realtà" come un elemento *sistematicamente contraddittorio*: tale, cioè, che le sue contraddizioni siano santificate come la necessità metafisica d'un negativo che c'è solo per esser superato dal proprio raddoppio, d'una contraddittorietà pura e indifferente alla determinatezza di ciò che contrasta, e nella quale nessuno dei contendenti ha titoli propri che possano determinare l'esito della lotta, già scontato in via di principio. La nostra prospettiva non potrà dunque esser quella dell'"idealrealismo" sistematico hegeliano.

Ma quale specie di realismo la seconda alternativa potrà permetterci di ritrovare, sia pure in via del tutto eterodossa, e secondo aspetti particolari, nell'opera hegeliana? E anzitutto, quali possibilità ci offrirebbe, a questo punto, un realismo del "rispecchiamento"? Pochissime, invero, perché esso non fa che riproporre tau-

tologicamente il problema, e quindi non lascia compiere alcun passo per risolverlo. Infatti, dire che l'"arte rispecchia le contraddizioni della realtà," e dirlo in un discorso che riguardi una valutazione del pensiero di Hegel, ci riporta ancora una volta di fronte al bivio: o l'arte riproduce la contraddittorietà in sé e per sé del reale, quella contraddittorietà ch'è il senso ultimo della realtà nella sua esteriorità; oppure l'arte ricopia contrasti empirici d'una realtà empirica, constatati, gli uni e l'altra, cosí "come sono" cioè come appaiono immediatamente, senza che si possa dir nulla di piú né sulla realtà, né sui contrasti, né sul rispecchiare. Nel primo caso ricadiamo nell'alternativa idealrealistica e metafisica; nel secondo, facciamo un discorso incompatibile con una qualsiasi considerazione di Hegel (e non di Hegel soltanto).

Occorrerebbe allora un diverso punto di vista che, ammettendo, da un lato, un riferimento obiettivo dell'attività dell'artista alla realtà esteriore, ed anche un condizionamento della prima da parte della seconda, lasciasse un margine all'operare artistico onde da questo le presenze incompatibili del reale potessero esser non soltanto riprodotte, ma interpretate e ridisposte consapevolmente secondo tutti gli aspetti d'un rapporto attivamente istituito e verificato. Un punto di vista che assumesse la realtà ed il suo rapporto all'arte come un *problema*, la cui configurazione, articolazione e risoluzione corrispondesse ed ubbidisse alla specificità determinata dei termini in gioco. In una parola, un realismo problematico, che infine sapesse porre in questione non soltanto i termini oggettivi, ma anche la funzione ed il metodo dell'operare stesso nel suo intervento sulla materia: un *realismo problematico* premessa e condizione d'un *realismo operativo*.

Ora, dal punto di vista dialettico-sistematico non è certamente possibile accreditare a Hegel alcuna intenzione d'un simile realismo. Ma di qua dagli sforzi per ridurre la materia analizzata, le ricostruzioni storiche ed i vari giudizi valutativi alla legge speculativa e ad un senso spirituale assoluto — sforzi che in diversi punti mostrano i segni della loro fatica — c'è, nel corso hegeliano, l'analisi della materia, ci sono le illuminazioni storiche ed i giudizi di merito, quasi sempre molto competenti e pertinenti; e piú ancora, ci sono le eccezioni al sistema che abbiamo rilevate, e, infine, c'è il fatto che la stessa analisi teoretica del momento della contraddizione fra idea ed espressione in generale eviti di mantenersi

— come nelle opere maggiori e direttamente pubblicate da Hegel — sul tono monocorde delle pure astrazioni, e finisca invece col farsi guidare dai motivi molto determinati del contenuto, della mentalità storica, delle convenzioni etiche, o, nel capitolo sulla simbolica, delle necessità espressive. Son questi i punti nei quali è dato di cogliere Hegel in flagrante colpa di contravvenzione alla legge del sistema: una felice colpa che fa delle *Lezioni d'estetica* l'opera, forse, piú vitale ed attuale di tutta la produzione del filosofo. Restano, inoltre, all'estetica di Hegel, i grandi ed indiscutibili meriti d'aver anticipato una quantità sorprendente delle impostazioni problematiche che faranno il vanto della riflessione posteriore; d'aver mostrato la sostanziale identità del contenuto umano dell'arte e della filosofia, e quindi d'aver contribuito a spazzar via il volgare mito dell'ingenuità primitiva, inconsapevole, immediata ed ingiustificata della produzione artistica che tanti equivoci continuerà a provocare nella successiva storia dell'estetica; e infine, d'aver mostrato, contro il sistema, la possibilità d'un contrasto fra contenuto ed espressione che la dialettica triadica non vale a risolvere, e soprattutto d'averla indicata come la caratteristica essenziale e progrediente dell'arte moderna. Molta strada dovrà ancora percorrere il pensiero estetico, e con esso la presa di coscienza programmatica da parte degli artisti militanti che è elemento costitutivo del processo di produzione artistico, nella determinazione e nei diversi tentativi di soluzione storica di questa contraddizione. Una strada che conduce, come alla proposta di soluzione piú conseguente, moderna e valida, al riconoscimento della necessità d'una sua soluzione operativa, a quel colpo di mano con cui il piú grande artista marxista del nostro tempo, Bertolt Brecht, ha sostenuto con la teoria e la prassi doversi intervenire quasi di forza a rompere l'incanto dell'immedesimazione o del rapporto immediato con l'oggetto, sia nel momento della produzione che in quello dell'esperienza dell'opera, per restituire al soggetto umano il possesso controllato e verificato del proprio produrla e sperimentarla: aprendo la strada ad un'arte nuova che sappia riaffermare il proprio concreto abitare nel mondo umano senza ridursi ad un anacronistico ritorno a trombonismi e monumentalismi piccolo-borghesi tardo-ottocenteschi, ma al contrario senza perdere una sola sillaba dell'insegnamento che provenga dalla piú attenta esperienza del drammatico sviluppo dell'arte del nostro tempo."[39]

2. *I diversi livelli della problematica delle* Lezioni

La ricerca degli elementi problematici o di contrasto lungo tutto il testo delle *Lezioni d'estetica* non è impresa facile neppure per chi abbia già compiuto una lettura integrale di quest'ampia opera. Quantunque nella sua esposizione orale Hegel abbia accentuato fino all'esasperazione il rigore delle partizioni triadiche, fatta valere dalle parti e dai capitoli ai numeri, alle lettere maiuscole e minuscole e greche fino agli αα, ββ, γγ dei capoversi, pure, come abbiamo già visto, non c'è da affidarsi alla regola secondo cui la negazione o contraddizione si trova nel secondo momento, perché quasi sempre, invece, la tensione dei contrasti cresce progressivamente fino a raggiungere la sua acme proprio nei terzi momenti che dovrebbero essere risolutivi nel senso della mediazione, o conciliazione, e invece lo sono molto spesso solo nel senso in cui ci si libera da una tensione insostenibile. Ma quel che conta ancora di piú è che la stessa articolazione dei contrasti non si svolge secondo una regola uniforme, come quella della duplicazione e della riflessione reciproca degli opposti l'uno nell'altro, che vale nella *Logica*, o quella della estraneazione e negazione della negazione, che è usata forse di preferenza nella *Fenomenologia*, bensí si affida ora a questi, ora ad altri schemi, ora presenta contrasti nel contenuto, ora nella forma, ora il contrasto piú generale ed importante, che è quello fra contenuto o idea o "interno," e forma, o espressione o manifestazione esteriore (ed anche questi ultimi termini, come si vede, non possono sempre reggere una univocità di significato nonostante tutti gli sforzi del filosofo per attenervisi). E infine, non ultimo fattore di complicazione è il rapporto abbastanza ambiguo che sussiste fra il razionalismo di Hegel, generalmente ben poco tenero verso il sentimento e la sua arbitrarietà soggettiva, ed il sensibilismo al quale egli condanna, per ragioni sistematiche, ma anche per effetto di evidenti condizionamenti storici, il momento dell'espressione artistica che, come è noto, egli definisce come manifestazione *sensibile* dell'idea. Il che porta alla conseguenza che spesso analisi impiantate con una serietà ed un rigore che farebbero attendere ben piú interessanti conclusioni, si risolvano invece sul sentimento, sulla fantasia, sull'emozione, deludendo il lettore scaltrito che non s'accontenti piú di queste vecchie ba-

nalità d'un romanticismo volgare, spesso tanto piú inopportune in quanto reintroducono l'elemento dell'immediatezza, come un corpo estraneo ed inassimilabile, a livelli di mediazione fin troppo articolata. Queste risoluzioni ed interferenze sono frequentissime nel testo hegeliano; ma poiché ne presentano l'aspetto certamente meno interessante ed attuale, avverto il lettore che da questo momento mi permetterò di disinteressarmene del tutto.

Ma ritornando al tema delle contraddizioni risulterà chiaro come una sua considerazione determinata debba individuare e rispettare i diversi sensi e livelli in cui si presenta, e come questo non sia possibile se non per mezzo d'un fugace, ma organico sguardo d'insieme sulla struttura delle *Lezioni* stesse. Noi abbiamo incominciato col rilevare il problema piú grave e vistoso, che riguarda l'articolazione interna della seconda parte (*Sviluppo dell'ideale nelle forme particolari del bello artistico*); ma ancor piú in generale lo stesso rapporto fra le tre parti di tutto il corso non è privo di difficoltà, da un punto di vista dialettico. La loro successione, infatti, che presenta una parte teorica, *L'idea del bello artistico*, poi una parte storica, sulle tre "forme particolari" simbolica, classica e romantica, e infine un *Sistema delle singole arti*, architettura, scultura, pittura, musica e poesia, non dà certo, a prima vista, l'impressione d'uno svolgimento per immediatezza, estraneazione ed *Aufhebung*, o conciliazione mediata, ma piuttosto quella d'un progresso verso la particolarizzazione e la determinatezza che contrasterebbe con lo schema generale della dialettica hegeliana. Anche questo fu notato, naturalmente, dai primi critici del sistema i quali si affannarono anche a proporre quella che loro pareva una correzione coerente. Ma poiché il nostro scopo non è quello di dare a Hegel lezioni di dialettica speculativa ci limiteremo invece a cercar d'intendere quali fossero le intenzioni del filosofo nel disegnare una simile articolazione: intenzioni che però vanno individuate a meno di non volersi precludere qualsiasi comprensione dell'estetica di Hegel. Esse diventano meno oscure se s'intende la parte teoretica come quella che presenta l'"ideale" (o "idea del bello artistico") *in sé*, prima della sua manifestazione storica nelle "forme d'arte" determinate; in secondo luogo, la parte storica come un estraniarsi dell'ideale, un suo ingresso nell'*esteriorità* della realtà temporale; e infine, se non si dimentica il carattere di *sistema* delle arti annunciato come oggetto della terza par-

te, per il quale l'ideale si ritroverebbe in sé e per sé mediato secondo le differenze sperimentate nella seconda parte, ma non piú impegnato nella loro relatività storica, bensí, avendole assunte come differenze *necessarie*, essenziali ed organiche, articolato secondo il proprio concetto.

3. *Il realismo contenutistico della "determinatezza dell'ideale"*

Questa l'intenzione generale. Vediamo ora l'articolazione delle singole parti. La prima ha per oggetto l'*idea come bello artistico*, o *ideale*, ossia "l'idea accompagnata dalla determinazione piú precisa d'essere realtà essenzialmente individuale," e reciprocamente, "una configurazione individuale della realtà accompagnata dalla determinazione di far apparire in sé essenzialmente l'idea," sí che "l'idea e la sua configurazione come realtà concreta siano rese compiutamente adeguate l'una all'altra."[40] L'ideale, allora, viene non presupposto ma raggiunto attraverso un movimento dialettico che parte dal "concetto del bello in generale," si estranea nel "bello naturale" e si conclude, appunto, nel bello artistico come superamento del bello naturale. "La necessità del bello artistico deriva quindi dalle insufficienze della realtà immediata, ed il suo compito deve essere cosí stabilito: esso è chiamato a manifestare anche esternamente nella loro libertà l'apparenza della vitalità e soprattutto dell'animazione spirituale, e a rendere l'esteriore conforme al suo concetto. Solo in tal caso il vero è tratto fuori dalla sua ambientazione temporale, dal suo disperdersi nella serie delle finitezze, avendo al contempo acquistato un'apparenza esterna, da cui traspare non piú l'indigenza della natura e della prosa, ma un'esistenza degna della verità, esistenza che ora, anche per parte sua se ne sta in libera autonomia, perché ha la sua determinazione in sé stessa e non la trova posta in sé da ciò che è altro."[41] La "realtà" di cui parla qui Hegel è, dunque, la realtà naturale, e l'estraneazione di cui qui si trattava era l'uscita del bello come idea all'esteriorità della natura: un processo analogo a quello onde dalla logica si passa alla filosofia della natura, e che dovevamo attenderci. Fuori dagli schemi d'un dialetticismo idealistico, l'abbandono o superamento della compromissione dell'estetica col bello naturale, ed il suo impegnarsi, d'ora in poi, nella esclusiva considerazione

del "bello artistico" o dell'arte come produzione umana consapevole, può apparirci come un aspetto positivo e meritorio dell'estetica di Hegel.

Ciò che c'interessa è piuttosto guardare per un momento all'articolazione del terzo capitolo di questa prima parte, dedicato al "bello artistico." Le sue tre parti sono molto disuguali in ampiezza, perché ad una prima breve sezione su *L'ideale come tale* segue una seconda, su *La determinatezza dell'ideale* lunga il quintuplo, e una terza su *L'artista* uguale alla prima. Le pagine su *L'ideale come tale* chiariscono, in sostanza, la natura dell'ideale artistico come quella che "è da cercare ora in questo ricondurre l'esistenza esteriore nello spirituale, cosicché l'apparenza esterna diviene, in quanto conforme allo spirito, rivelazione di questo": un ricondurre che non giunge fino al pensiero, ma si arresta al "punto medio" della "individualità vivente."

Ciò comporta una riconsiderazione del rapporto dell'ideale con la natura, in un gruppo di pagine che presenta alcuni testi di particolare interesse sull'opposizione tra l'ideale e la natura e, in sostanza, sull'operare artistico, la cui determinazione è anzitutto "l'idealità interamente formale dell'opera d'arte, poiché la poesia in generale, come già indica il nome, è qualcosa di fatto, di prodotto dall'uomo, che questi ha accolto nella sua rappresentazione, ha elaborato ed ha forgiato con la sua propria attività, da essa," onde "di fronte alla prosaica realtà esistente questa parvenza prodotta dallo spirito è il miracolo dell'idealità, una beffa se si vuole, ed un'ironia a spese dell'esistenza naturale esteriore": un'idealità in cui "l'arte è il medio tra l'indipendente esistenza semplicemente oggettiva e la rappresentazione semplicemente interna" e per la quale l'arte "eleva gli oggetti che sarebbero altrimenti senza valore, e, nonostante il loro insignificante contenuto, li fissa per sé, ne fa dei fini e indirizza il nostro interesse a ciò di cui altrimenti non ci cureremmo."[42] Quanto al contenuto, esso "non viene a rappresentazione solo nelle forme in cui ci si offre nella sua esistenza immediata, ma come tolto dallo spirito viene entro quelle forme anche ampliato e diversamente orientato" in quanto l'opera d'arte è incarnazione determinata dell'universale; il che "costituisce l'idealità superiore del poetico di fronte a quella formale del semplice fare." "Sorge qui il compito dell'opera d'arte di cogliere l'oggetto nella sua universalità e di trascurare nell'apparen-

za esterna di questo ciò che per l'espressione del contenuto rimarrebbe semplicemente esteriore ed indifferente. L'artista qui non accoglie nella forma e nelle espressioni tutto ciò che trova e perché lo trova nel mondo esterno, ma se vuol fare vera poesia sceglie i tratti giusti e conformi al concetto della cosa."[43]

Ma il senso piú profondo e compiuto dell'opposizione fra ideale e natura è dato, secondo Hegel, dal fatto che "le forme naturali esistenti del contenuto spirituale sono da considerare in effetti come simboliche, nel senso generale che esse non valgono immediatamente per sé stesse, ma sono un apparire dell'interno e dello spirituale che esse esprimono. Ciò costituisce già nella loro realtà, al di fuori dell'arte, la loro idealità, a differenza della natura come tale che non rappresenta nulla di spirituale. Ora, nell'arte nel suo grado superiore, il contenuto interno dello spirito deve acquistare la sua forma esterna. Questo contenuto è nello spirito umano reale ed ha quindi, come l'interno umano in generale, una sua forma esterna esistente, in cui si esprime." "Ora, la vitalità dell'ideale poggia proprio sul fatto che questo determinato significato spirituale fondamentale, che deve venire a rappresentazione va elaborato completamente in tutti gli aspetti particolari dell'apparenza esterna [...] di modo che nulla rimanga vuoto e insignificante, ma tutto si mostri compenetrato da quel significato."[44] Ognuno vede come questi testi permettano una facile operazione di demistificazione del loro senso idealistico, ed anche di ampliamento, oltre i limiti letterali d'un intervento dell'opera dell'artista sulla realtà naturale, ad ogni forma di realtà, anche umana, sociale, storica. Il limite di una loro possibile utilizzazione è dato, piuttosto, dal fatto che essi prendono in considerazione ancora soltanto l'aspetto *positivo* del rapporto di produzione artistico nei confronti della realtà esteriore e non presentano ancora rilevanti questioni di *contrasto* e *collisione.*

Queste ultime sono invece argomento della sezione seguente, *La determinatezza dell'ideale*, specialmente nella seconda e terza suddivisione, limitatamente, però — ed è bene avvertirlo subito — a contrasti e collisioni nell'ambito del contenuto, e non ancora in ordine alla contraddizione piú generale fra contenuto ed espressione. Il compito di questa ricerca è subito enunciato da Hegel come quello di rispondere alla domanda: "in che modo l'ideale, nonostante il suo passare nell'esteriorità e nella finitezza e quindi

nel non-ideale, sia in grado di conservarsi, e come l'esistenza finita sia a sua volta in grado di accogliere in sé l'idealità del bello artistico."[45]

Il primo termine della suddivisione di questa sezione, *La determinatezza ideale come tale* si occupa del divino, considerato come *Unità*, come *Particolare cerchia di dèi* e infine come *Quiete dell'ideale*. Un aspetto della particolarizzazione del divino, oltre alla frantumazione dell'unica sostanza divina nei molti dèi del politeismo, è quella onde appare la "particolarità della realtà umana" e quindi "quella vita concreta che è materia vivente dell'arte." Questa singolare deduzione non deve meravigliare perché in tutte le *Lezioni d'estetica* è sempre mantenuto un collegamento molto stretto fra l'arte e la religione, che, di là dalla lettera hegeliana può valere, per noi, a dimostrare con evidenza impressionante l'incidenza dei temi religiosi nello sviluppo storico delle arti. Piú interessante la fine del titolo, che, accennando al "principio dello sviluppo" dell'ideale, e quindi, "nel rapporto esterno," alla "differenza e lotta degli opposti" introduce al secondo termine della suddivisione, *L'azione*, che dobbiamo considerare piú da vicino.

Questo titolo si suddivide in tre numeri, *La condizione universale del mondo*, *La situazione* e *L'azione*. Condizione — dice Hegel — è "il modo universale in cui è presente il *sostanziale* che, come il vero e proprio essenziale entro la realtà spirituale tiene assieme tutte le apparenze di questa," e in questo senso si parla di condizioni della cultura, delle scienze, delle finanze, ecc. Ma trattando della "condizione mondiale della realtà *spirituale*" bisogna considerarla dal lato della *volontà*, per mezzo della quale "lo spirito in generale passa nell'esistenza e gli immediati legami sostanziali della realtà si mostrano nel modo determinato in cui le determinazioni della volontà, i concetti dell'etico, del legale, di ciò che in generale possiamo chiamare giustizia, giungono ad attività." I termini da sottolineare, in questa definizione sono quello di *sostanza*, che in Hegel, dalla *Fenomenologia* in poi, significa la realtà umana istituzionalizzata e storica, e quello di *volontà*, su cui si fonda il diritto come appartenenza della persona. Il collegamento di questi due termini serve a Hegel per indirizzare tutta la ricerca che segue nel senso delle questioni di contenuto che l'arte deve prendere ad oggetto della propria attività rappresentativa. L'immancabile ulteriore suddivisione del titolo su *La condizione*

universale del mondo riguarda tre diverse "condizioni" sostanziali: quella dell'epoca eroica, come età dell'individualità autonoma, quella dei tempi moderni, "prosaica" e infine i tentativi artistici di restituire l'autonomia originaria. L'epoca eroica è quella dell'autonomia individuale perché in essa mancano potenze oggettive nella forma d'istituzioni statali, "la validità dell'etico poggia solo sugl'individui che per la loro particolare volontà e l'eminente grandezza ed efficienza del loro carattere si collocano in cima alla realtà in cui vivono." Questa condizione è particolarmente favorevole alla rappresentazione artistica per il carattere d'immediatezza che in essa conserva unità di universale ed individuale, e per questo "le figure artistiche ideali sono trasportate in epoca mitica ed in generale nei tempi piú antichi del passato, come il migliore terreno per la loro realtà."[46]

Dal punto di vista della condizione del mondo, invece, poco adatte alla rappresentazione artistica sembrano le "attuali condizioni prosaiche" nelle quali la "sostanza" etica è già stabilmente obiettivata nelle istituzioni civili. E s'intende che ciò è vero, per Hegel, solo dal punto di vista d'una *condizione*, considerata nella sua immediatezza ancora priva di contrasti, anteriore alla determinatezza delle contraddizioni sostanziali. Perciò Goethe e Schiller, nella loro giovinezza, tentarono di "riguadagnare la perduta autonomia delle figure entro questi rapporti già dati dell'epoca moderna": e Hegel ricorda qui il personaggio di Karl Moor che già gli era servito come uno dei simboli piú suggestivi della *Fenomenologia*. Ma sia la rivolta di Moor contro l'intera società, sia il conflitto fra eroismo medievale cavalleresco e vita legale moderna nel *Goetz von Berlichingen* incominciano ad introdurre nella stabilità della "condizione universale" le opposizioni fra diverse concezioni del mondo, e quindi permettono il passaggio allo stadio seguente, quello della *Situazione*.[47]

Infatti la "condizione" era solo il "terreno e fondamento universale su cui possono presentarsi gl'individui viventi dell'arte," la "possibilità della configurazione individuale" che "non mostra ancora il movimento attivo degl'individui": era "un sussistere sostanziale che vale in maniera uniforme." Ma all'individualità appartiene la determinatezza, e quindi l'arte, dalla "rappresentazione indeterminata" della condizione deve "giungere alle immagini delle azioni e dei caratteri determinati," il che non si ottiene se non

per via di differenziazione ed opposizione reciproca, dal doppio punto di vista della sostanza e degli individui. "Le circostanze e le condizioni determinate [...] formano la *situazione*, che costituisce il presupposto piú specifico perché propriamente si estrinsechi ed effettui tutto ciò che nella condizione universale del mondo è ancora non sviluppato e latente." Essa "è da un lato la condizione in genere *particolarizzata* a *determinatezza*, dall'altro è in questa determinatezza al contempo lo stimolo per l'estrinsecazione determinata del contenuto che deve venire ad esistenza ad opera della raffigurazione artistica." Di qui l'analisi di tre generi di situazioni: anzitutto quella dell'"assenza di situazioni" in cui "la forma determinata non esce ancora da sé per stabilire rapporti con altro, ma rimane chiusa internamente ed esternamente nell'unità con sé" (es.: antiche figure d'ornamento ai templi); in secondo luogo la "situazione determinata anodina," cioè determinata bensí, ma priva di conflitti (ad es.: "le calme situazioni in cui i greci contemplavano i loro dèi"); e infine, la *collisione*, situazione la cui determinatezza si mostra, propriamente, come "contrasto essenziale."

Di quest'ultimo genere Hegel s'impegna a compiere un'analisi dettagliata, precisando anzitutto che essa presuppone una *violazione* che dev'essere superata, "una modificazione della condizione che era armonica fino al suo intervento, e che deve essere a sua volta modificata" e determinando in seguito le diverse specie di collisione, che sono in primo luogo quelle che provengono da ragioni puramente fisiche, in secondo luogo le collisioni spirituali che poggiano su basi naturali, e infine quelle che hanno il loro fondamento in contrasti soltanto spirituali. Anche qui Hegel può facilmente sbarazzarsi dei primi due casi, soltanto diffondendosi, riguardo al secondo (collisioni che provengano da differenze di nascita o ceto) in considerazioni che oscillano fra il rifiuto delle differenze di nascita, come contrarie al diritto, e l'ammissione di quelle che rispondano alle "superiori esigenze" del concetto dello Stato: pagine che vanno considerate a commento di corrispondenti passaggi della *Filosofia del diritto* e possono servire ad attenuarne la durezza. Viene quindi alla terza specie, quella dei conflitti che provengono solo da ragioni spirituali, prospettandone, al solito, tre casi, di cui i primi due sono ripresi — e forse anche consapevolmente — dalla *Poetica* di Aristotele, cioè di chi compie un'azione *non sapendo* (Edipo, Aiace), e di chi viola *consa-*

pevolmente potenze spirituali e sostanziali per motivi di passione, violenza, insania (catena di collisioni dell'Orestea): e questo serve a confermare il carattere problematico che è certamente da riconoscersi a proposito dei "casi" aristotelici. Terzo caso aggiunto, quello in cui l'atto come tale non implicherebbe collisione, ma la implica "solo ad opera dei rapporti e delle circostanze note, in cui è compiuto e che lo contrastano e gli si oppongono," come è per l'amore di Giulietta e Romeo. Conclusivamente Hegel nota come la situazione costituisca però solo il materiale esteriore che dev'essere elaborato dall'artista in azioni e caratteri; come l'artista debba esser lasciato libero di attingere a ciò che esiste, storia, leggende o argomenti di altre opere perché ciò che conta non è l'invenzione della situazione ("di questo lato in sé impoetico") ma, appunto, l'elaborazione della materia: e in questo è ancora una volta d'accordo con Aristotele; e infine, come la situazione che contenga opposizioni, ostacoli e violazioni susciti una reazione contraria, che dà luogo all'azione vera e propria: considerazione, quest'ultima, che, come di regola, permette il passaggio alla prossima determinazione.[48]

Il merito di Hegel in questa sezione sta, naturalmente, soprattutto nelle analisi determinate sulle quali non abbiamo potuto soffermarci, e nel continuo ricorso ai motivi di contenuto che offrono all'astratta costruzione dialettica una base realistica molto convincente. Da un punto di vista piú generale il contenutismo di queste pagine è, però, anche il loro limite, come appare subito anche dalla circostanza che tutte le collisioni qui considerate — e Hegel non manca di riconoscerlo esplicitamente — riguardano solo l'arte letteraria e particolarmente la tragedia, mentre a questo livello assolutamente generale e teoretico il momento della contraddizione pretendeva di apparire come costitutivo della produzione artistica in generale: onde nasce subito una domanda a cui questa impostazione hegeliana non può rispondere: sono possibili "collisioni," nelle altre arti cioè situazioni *obiettivamente* e *materialmente* mosse dal "negativo" della contraddizione? Hegel sembra, ad un certo punto, negare che ciò possa determinarsi nella pittura, che può presentare solo condizioni statiche ed in cui anche il movimento viene immobilizzato nell'atto della rappresentazione. La determinazione piú concretamente storica della seconda parte gli permetterà di ampliare la funzionalità dell'elemento della

contraddizione al di là dell'ambito del contenuto, al rapporto stesso di contenuto e forma, o espressione, e questo ci permetterà di rilevare aspetti piú interessanti della problematica hegeliana, il cui limite, allora, dipenderà soltanto dal senso molto relativo ed ambiguo in cui dev'esser presa la stessa aderenza di Hegel alla storia delle produzioni artistiche, che egli tende sempre a trasfigurare — o mistificare, direbbe Marx — in uno sviluppo necessario di determinazioni ideali.

L'insieme delle circostanze, degli atti e destini — dice Hegel in apertura al numero su *L'azione* — è certamente l'elemento formativo dell'individuo, "ma la vera natura, il vero nocciolo della sua disposizione d'animo e della sua capacità viene comunque ad apparire in *una sola* grande situazione ed azione, nel corso della quale l'individuo rivela ciò che è, mentre prima di essa ciò era noto pressappoco solo per nome e per la sua esteriorità." E ancora una volta d'accordo con Aristotele Hegel aggiunge che dunque "l'inizio dell'azione non va cercato in quel cominciamento empirico, ma devono solo esser apprese le circostanze che, assunte dall'animo individuale e dai suoi bisogni producono appunto quella collisione determinata, la cui lotta e soluzione costituiscono l'azione particolare," citando poi espressamente l'esempio, già aristotelico, di Omero che non raccontò avvenimenti precedenti della vita d'Achille, ma incominciò direttamente con il "conflitto specifico," l'ira dell'eroe. Rappresentare l'azione "come un movimento in sé totale" è però possibile solo alla poesia, mentre alle altre arti è concesso solo "di fissare un momento nel corso dell'azione e del suo prodursi": e questo perché "l'agire, a causa della sua origine spirituale, solo nell'espressione spirituale, nel discorso, acquista la sua massima chiarezza e determinatezza."[49] Il primo termine della inevitabile tripartizione del motivo dell'azione è dato da *Le potenze universali dell'agire*, che cioè, "formano il contenuto ed il fine essenziale per cui si agisce." Sono "i grandi motivi dell'arte, gli eterni rapporti religiosi ed etici: famiglia, patria, Stato, Chiesa, gloria, amicizia, ceto sociale, dignità e, nel mondo romantico, particolarmente onore ed amore, ecc." Non si tratta di "diritti d'una legislazione positiva," o di ciò che sia "fissato solo esteriormente," "bensí sono i poteri in sé e per sé sostanziali, che, proprio perché contengono in sé il vero contenuto del divino e dell'umano, permangono anche come ciò che spinge nell'agire a ciò che finisce

col realizzarsi sempre." Motivi "eterni," dunque, che farebbero pensare ad una evasione dal piano storico: ed anche a questo proposito bisognerebbe ripetere il solito discorso dell'ambiguità dello storicismo di Hegel, per il quale la storia è una teofania provvidenziale più o meno laicizzata, e quindi presenta uno svolgersi di valori eterni, ma reciprocamente, ciò che è eterno deve apparire nel suo svolgimento, quindi ha bisogno della distensione temporale. Certo, la trama speculativa delle *Lezioni d'estetica* è proprio questa, e Hegel non perde occasione per dimostrare di non avervi affatto rinunciato. Ma poi ci sono gli esempi, le "determinazioni" concrete di questo schema astratto, e qui, più che in qualsiasi altra opera il ricorso alla storia diviene decisivo proprio perché non si tratta d'un ricorso soltanto materiale, alla storia come collezione di fatti, ma d'una continua rilevazione delle *differenze specifiche* d'un'epoca, con le sue concezioni ed i suoi ideali, da un'altra, e quindi d'una *funzionalizzazione* della prospettiva storica in ordine alla soluzione di problemi diversi, in questo caso estetici, che se proprio non giunge a porsi in antagonismo con le categorie sovrastoriche, almeno riesce a controbilanciarne l'efficacia.

Le "potenze universali," in quanto raffigurate artisticamente, prendono la forma di individui autonomi, ed il più chiaro esempio l'offrono gli dèi greci. Qui nasce però una difficoltà: che mentre da un lato "gli dèi e le potenze universali in generale sono quel che muove e dà impulso," dall'altro "nella realtà l'agire vero e proprio, individuale, non è attribuibile ad essi ma appartiene all'uomo." Le potenze divine e gl'individui umani sembrano contrapporsi a vicenda, e quantunque "secondo verità, le eterne potenze dominanti sono immanenti all'Io dell'uomo, costituendo il lato sostanziale del suo carattere," pure, "in quanto concepiti nella loro stessa divinità come individui e quindi come esclusivi, entrano immediatamente in un rapporto esteriore con il soggetto." E qui appare propriamente la più grave contraddizione, in quanto "da un lato il contenuto degli dèi è il possesso, la passione individuale, la risoluzione e la volontà umana; dall'altro gli dèi, in quanto sono in sé e per sé, non solo divengono indipendenti dal soggetto singolo, ma sono concepiti e messi in rilievo come le potenze che determinano e stimolano il soggetto, cosicché le medesime determinazioni una volta sono manifestate come autonoma individualità divina, un'altra come ciò che vi è di più proprio all'animo umano. Con ciò appare in

pericolo sia la libera autonomia degli dèi quanto la libertà degli individui agenti." Di questo contrasto Hegel nella seconda suddivisione dal titolo *Gli individui in azione* prospetta tre soluzioni: la prima, evidentemente da scartarsi, è quella della mera dipendenza degli uomini dagli dèi; la seconda, propria dell'arte classica e che Hegel chiama "il rapporto autenticamente ideale," consiste nell'identità fra gli dèi e gli uomini: "il contenuto degli dèi infatti si deve subito dimostrare come l'interno proprio degli individui, cosicché da un lato le potenze dominanti appaiono per sé individualizzate, ma dall'altro questo esterno all'uomo si mostra come ciò che è immanente al suo spirito ed al suo carattere": e questo, soggiunge Hegel, "è ciò che costituisce in generale la serenità degli dèi omerici e l'ironia implicita nella loro venerazione: la loro autonomia e la loro serietà si dissolvono nella stessa misura in cui si palesano come le potenze proprie all'animo umano, lasciando cosí che l'uomo, ch'è in loro, sia tuttavia presso di sé."[50] Infine, le potenze universali in quanto "non solo si presentano per sé nella loro autonomia, ma sono parimenti vive nel petto dell'uomo e muovono l'animo umano nelle sue regioni piú intime" possono esser indicate col termine *pathos*. Hegel s'affretta però a togliere al termine la sua limitazione sentimentale-psicologica, per intenderlo come "una potenza in sé stessa legittima dell'animo, un contenuto essenziale della razionalità e della volontà libera": ad es., l'amore di sorella di Antigone. Le "potenze sostanziali" si sono qui pienamente individualizzate in quanto hanno deposto la loro apparenza divina: gli dèi, a rigore, non hanno *pathos*, non prendono sul serio le loro discordie e le loro lotte: "dobbiamo quindi limitare il pathos all'agire dell'uomo, intendendo con esso l'essenziale contenuto razionale, ch'è presente nell'Io dell'uomo e riempie e compenetra tutto l'animo." Esso dev'esser rappresentato e descritto, e pertanto dev'essere "in sé stesso concreto, come richiede l'arte ideale." Insomma, deve diventare *carattere*.

Ed è questa la terza determinazione dell'*Azione*, dopo le "potenze universali" e le loro individualizzazioni, e Hegel incomincia anzi proprio col riassumere molto sinteticamente questo movimento: "Siamo partiti dalle potenze *universali*, sostanziali dell'agire. Esse hanno bisogno, per effettuarsi e realizzarsi, dell'*individualità* umana, in cui appaiono come *pathos* che muove. Ma l'universale di quelle potenze deve in sé raccogliersi negli individui particolari a

totalità e singolarità. Questa totalità è l'uomo nella sua spiritualità concreta e soggettività di questa, l'individualità umana totale come carattere. Gli dèi divengono pathos umano, e il pathos in una attività concreta è il carattere umano." Con ciò, tra l'altro, Hegel pensa di aver eseguito il compito di mostrare l'ideale artistico come derivazione dal divino.

Il *carattere* si mostra anzitutto come "individualità totale," in quanto sia proprio d'un "soggetto in sé conchiuso" e non "dato in preda astrattamente ad *una* passione." Ognuno dei caratteri omerici "è un tutto, un mondo per sé, ognuno è un essere pieno, vivo e non soltanto l'astrazione allegorica di alcuni tratti isolati di carattere." Ma, in secondo luogo, di là da questa totalità il carattere dev'esser rappresentato nella sua *particolarità* e *individualità*, e ciò per mezzo del "pathos particolare che diviene tratto di carattere essenziale e saliente e che conduce a fini, decisioni, azioni determinate," pur senza ricadere nella "astratta" limitazione prima criticata. "Deve certo *un* lato principale, nella particolarità del carattere, apparire come dominante, ma all'interno della determinatezza devono essere salvaguardate l'intiera vitalità e pienezza, cosicché sia concesso all'individuo di volgersi a molti lati, di penetrare in varie situazioni e di espandere la ricchezza in un interno in sé sviluppato in estrinsecazione molteplice": cosí come avviene nelle figure della tragedia sofoclea. Questa "molteplicità interna del carattere" dev'essere inoltre richiesta anche per la scultura e specialmente per la pittura, la musica e la poesia. Essa può apparire all'astratto intelletto come inconseguente, "ma per la razionalità di ciò che è in sé totale e quindi vivente, proprio questa inconseguenza è il conseguente ed il giusto. Questo è infatti l'uomo: non solo portare in sé la contraddizione del molto, ma anche sostenerla e rimanervi a sé stesso uguale e fedele"[51]: uguaglianza e fedeltà, o "saldezza" che costituisce il terzo e conclusivo attributo del carattere artisticamente rappresentato.

L'ultimo gruppo di pagine che abbiamo considerate ci ha offerto, in un certo senso, il motivo dominante del realismo di Hegel *da un punto di vista soggettivo* ed a questi concetti Hegel ricorrerà poi sempre nel seguito delle *Lezioni*: potenze dell'agire, individualità, pathos sono essi a costituire il soggetto delle collisioni che l'arte deve rappresentare idealmente, ed in quanto s'incarnano in determinati personaggi rappresentati e ne muovono l'azione e i

contrasti sarebbe forse ingiusto considerarli come delle semplici ipostasi, anche se la tendenza di Hegel è sempre quella di rilevare questi elementi generali entro il movimento delle figure determinate. Quanto alla prospettiva storica la prevalenza accordata da Hegel ad esempi classici corrisponde alla sua convinzione che l'"ideale," artistico nella sua pienezza conciliata ed equilibrata sia da ricercarsi nell'arte greca, quindi è comprensibile come egli faccia ad essa ricorso di preferenza, in questa che è ancora la parte generale, ossia puramente teoretica, del suo corso; e del resto l'arcaicismo è sempre stata la caratteristica dei momenti piú decisivi in cui il suo sistema ha dovuto impegnarsi a prospettare soluzioni che pretendessero ad una stabile validità.

Per aver un quadro compiuto della problematica del realismo nella prima parte delle *Lezioni d'estetica* ci resta ora soltanto da leggere la terza suddivisione della sezione su *La determinatezza dell'ideale*, intitolata *La determinatezza esteriore dell'ideale*, che dovrebbe darci il momento *oggettivo* della considerazione hegeliana del rapporto fra l'arte e la realtà.

Finora — dice Hegel — abbiamo studiato il rapporto dell'arte alla realtà soltanto nella individualità umana e nel suo carattere; ma "l'uomo ha anche una concreta esistenza *esterna*, da cui egli esce, sí, per riunirsi in sé come soggetto, ma in questa unità soggettiva con sé rimane egualmente riferito alla esteriorità. Dell'esistenza reale dell'uomo fa parte un mondo circostante, quale è il tempio per la statua del dio. Questo è il motivo per cui dobbiamo ora menzionare anche i diversi fili che annodano l'ideale alla esteriorità, attraversandola," col che "entriamo in un campo quasi sterminato di rapporti e complicazioni con ciò che è esteriore e relativo," natura, località, tempo, clima, e inoltre il modo come l'uomo si serve della natura esterna per i suoi bisogni e fini, l'abilità nell'inventare e fabbricare utensili e abitazioni, di preparare i cibi, "e tutto il vasto regno delle comodità, del lusso ecc." "In piú, l'uomo vive in una concreta realtà di rapporti spirituali, che egualmente si danno tutti una esistenza esterna, cosicché anche i diversi modi del comandare e dell'ubbidire, della organizzazione familiare, della parentela, del possesso, della vita di campagna e di città, del culto religioso, della condotta della guerra, delle condizioni civili e politiche, dell'organizzazione sociale, e insomma l'intera varietà dei co-

stumi e degli usi in tutte le azioni e situazioni fanno parte del circostante mondo reale dell'esistenza umana."

Di seguito, per stabilire il rapporto dell'"ideale artistico" con una tale complessità di contenuti, Hegel scrive una delle pagine piú importanti di tutta l'opera, che vale riportare per intero. "L'ideale penetra immediatamente, rispetto a tutti questi rapporti, nella comune realtà esteriore, nel quotidiano della realtà e quindi nella prosa comune della vita. Per questo, quando si tiene ferma la nebulosa rappresentazione di ciò che è ideale nei tempi moderni, può sembrare che l'arte debba tagliare ogni legame con questo mondo del relativo, perché il lato dell'esteriorità sarebbe quel che è completamente indifferente, anzi, in confronto allo spirito ed alla sua interiorità, sarebbe di poco conto ed indegno. In tal senso l'arte è considerata come potenza spirituale che ci deve elevare oltre l'intera sfera dei bisogni, della necessità e della dipendenza, dispensandoci dalle acute ingegnosità che l'uomo suole profondere in questo campo. Infatti, in massima parte questo sarebbe composto di pure convenzionalità e, per i suoi legami con tempo, luogo ed abitudine, di semplici accidentalità che l'arte dovrebbe disdegnare di accogliere in sé. Questa apparente idealità è però per un verso solo un'aristocratica astrazione di una soggettività moderna, a cui manca il coraggio di affrontare l'esteriorità, mentre per l'altro verso una specie di violenza che il soggetto si fa, per porsi da sé oltre questa sfera, se non ne è già tratto fuori in sé e per sé dalla nascita, dalla condizione sociale, e dalla situazione. Come mezzo per porsi oltre non rimane però allora che il ritrarsi nel mondo interno dei sentimenti, da cui l'individuo non esce; ed egli, vivendo in questa irrealtà, si ritiene ora supremamente saggio, si limita a guardare con nostalgia al cielo e crede di conseguenza di poter disprezzare ogni essere terreno. Ma l'ideale autentico non si arresta all'indeterminato ed a ciò che è soltanto interiore, bensí deve invece pervenire nella sua totalità fino all'intuibilità determinata dell'esterno in tutti i suoi lati. Ed infatti l'uomo, questo centro pieno dell'ideale, *vive*, è essenzialmente qui ed ora, è un presente, è un'infinità individuale, ed è propria della vita l'opposizione con l'esterna natura circostante, e quindi una connessione con essa ed una attività in essa. Questa attività, dovendo essere colta dall'arte non solo come tale ma anche nella sua apparenza determinata, deve venire a esistenza con ed entro tale materiale."[52]

Soltanto se si pensa al prevalere dell'intimismo e dell'evasionismo antirealistico nella storia dell'estetica moderna si può debitamente apprezzare il vigore di questa pagina, nella quale Hegel ha certamente dato il meglio del suo "ideal-realismo," tanto che in essa è possibile prescindere da tutti gli apriorismi, le mistificazioni e le compromissioni dialettico-sistematiche del suo idealismo speculativo. Resta, è vero, l'iniziale contrapposizione dell'"ideale" alla "comune realtà esteriore" ed alla "prosa comune della vita," la quale deve convincerci dell'impossibilità di una esperienza proficua del pensiero hegeliano che non curi attentamente di inquadrarsi in un organismo di premesse ed inferenze assolutamente diverse, nel quale, ad esempio, non è piú possibile di parlare — come è stato fatto recentemente da G. Lukács[33] — di una "vita quotidiana" in contrapposizione a una vita che non lo sia, perché la verità — quantunque sia forse estremamente difficile il concepirlo — è che *tutte* le piú grandi opere dell'umanità, dalla Rivoluzione d'Ottobre alle scoperte di Galileo ed all'*Arte della fuga,* sono anch'esse "vita quotidiana," e fuori della vita quotidiana non c'è alcuna vita di alcun genere (comprese le *quotidiane* illusioni che ce ne sia qualcuna). Per quanto riguarda Hegel, invece, è naturalmente tutt'altra questione, e la sua decisa affermazione che l'"ideale" debba "penetrare nella realtà esteriore" va certamente ascritta a suo grande merito, e non meno il fatto che subito dopo egli sappia cogliere con ottima mira l'inevitabile risoluzione sentimentalistica dell'intimismo: un obiettivo, tra l'altro, d'una rilevanza storica molto maggiore di quella che potesse assumere, al suo tempo, l'intimismo della seconda *Romantik*, alla quale evidentemente egli si riferisce; e tutto questo — è necessario aggiungere — in un momento in cui nessuna voce veramente valida s'è ancora impegnata in una seria polemica antiromantica, se si eccettuano le molto piú caute riserve di Goethe, al cui spirito il realismo classicizzante di Hegel non manca per molti riguardi di collegarsi. Hegel, però, comunque, in questa pagina ha certamente parlato molto piú chiaro. Ciò che infine non bisogna dimenticar di notare è che questo "penetrare dell'ideale nella realtà esteriore" offre, di là dalla sua formulazione idealistica, un'indicazione di grande interesse in quanto essa è del tutto inutilizzabile dal punto di vista di un mero realismo della *Wiederspiegelung*: qui non può trattarsi di un "rispecchiamento" della realtà da parte dell'attività artistica; ma ove appena,

appunto, noi traduciamo lo spiritualistico "ideale artistico" nei termini d'un concreto umanismo, come attività di produzione artistica, resta la suggestione d'un *rapporto attivo* di questa nei confronti della realtà naturale ed umana. Ancora una volta aveva ragione il Marx delle *Tesi su Feuerbach* nel riconoscere che il "lato attivo," sia pur in astratto, è stato "sviluppato dall'idealismo."

La pagina che abbiamo commentata appartiene ancora all'introduzione alla suddivisione su *La determinatezza esteriore dell'ideale*. Hegel deve quindi, successivamente, giustificare l'articolazione di questa sezione, e lo fa in un breve capoverso che non manca d'interesse: "Come ora l'uomo è in sé stesso una totalità soggettiva, per cui si isola di fronte a ciò che gli è esteriore, cosí anche il mondo esterno è un tutto in sé conseguentemente connesso e conchiuso. In questa chiusura, entrambi i mondi si trovano tuttavia in una relazione essenziale, e solo nella loro connessione formano la realtà concreta, la cui rappresentazione costituisce il contenuto dell'ideale. Sorge allora la domanda su menzionata, in che forma e figura possa essere in maniera ideale manifestato dall'arte l'esteriore entro tale totalità."

In questo testo Hegel ha espresso in forma molto rigorosa il senso piú profondo del suo realismo, che è necessario intendere prima di decidere quanto o che cosa se ne possa accettare. Ricorderemo, tra l'altro, come il primo testo autenticamente ed originalmente filosofico del giovane Marx, uno studio preparatorio alla Dissertazione di laurea,[54] esprima un'idea molto vicina a questa, per quanto maggiormente problematizzata, mentre credo estremamente improbabile che egli conoscesse proprio questo testo di Hegel. Il punto di partenza è dunque quello d'una contrapposizione di due "mondi" in sé conchiusi, il mondo dell'uomo e quello della realtà che gli è esteriore. Il vero, però, è la connessione necessaria di essi, e soltanto questo "vero," cioè questa connessione, è contenuto dell'"ideale." L'ideale è dunque, sotto l'aspètto del contenuto, nient'altro che il vero = intero della celebre formula della *Fenomenologia*. Quando questo contenuto avrà raggiunto la sua forma supremamente adeguata, saremo al livello della speculazione filosofica. Ora, invece, il contenuto ideale cerca ancora una sua forma diversa perché non è ancora divenuto limpida forma a sé stesso. Quindi bisogna chiedersi *in quale forma* debba esser rappresentata l'*esteriorità* all'interno della *totalità*. La totalità, in quanto non

si è ancora conquistata nella sua piena coincidenza di contenuto e forma, lascia che ancora, al proprio interno, il mondo della esteriorità resti distinto da quello della interiorità o dell'uomo come soggetto. Pure, poiché non si può né si deve sanzionare questa separazione come definitiva, ma al contrario si deve sempre procedere verso il suo superamento, l'esteriorità deve *ricevere una forma* adeguata al contenuto ideale. Qui quest'esigenza è espressa nei suoi termini puramente astratti; nella seconda parte Hegel invece mostrerà lo sviluppo "concreto" (storico-ideale) di questa adeguazione, ma dovrà constatare come essa sia stata raggiunta soltanto nell'epoca classica, alla quale deve succedere il nuovo squilibrio della prevalenza del contenuto ideale (o filosofico) sull'espressione, che prepara il passaggio alle superiori sfere dello spirito assoluto, e in definitiva all'ultima, cioè all'autopossesso dell'intero nell'elemento della speculazione filosofica.

Come si vede, questa formulazione dialettico-sistematica è cosí coerente, compiuta e compatta che non è possibile disarticolarla per sceverarne le parti "vive" e quelle "morte," "da prendere" e "da lasciare." Nella sua formulazione sistematica, cioè storicamente autentica e testuale, che presuppone l'interezza del vero e, reciprocamente, la verità cioè la teoreticità dell'intero, essa è da rifiutare perché conduce al superamento di tutte le operazioni umane nell'immobile speculazione filosofica del vero che è pensiero di sé stesso. In una sua forma "demistificata," che rinunci al punto di partenza della verità dell'intero nel senso della sua essenziale teoreticità, il che implica però la rinuncia all'interezza della verità, cioè la rinuncia *all'intero stesso* come obiettivo punto di partenza, e quindi non è piú assolutamente hegeliana, questa formulazione può suggerire l'idea d'un rapporto organico dell'uomo alla realtà, anzi dell'internità dell'uomo alla realtà, purché la s'intenda come quel rapporto teorico-pratico per il quale l'ingresso, per cosí dire, dell'uomo nella realtà implica l'umanizzazione della realtà stessa senza residui, onde non resta realtà che non sia la realtà dell'uomo, anzi *degli uomini* ai diversi livelli della loro attività umanizzatrice della realtà cioè della loro attività *produttiva*. Soltanto quest'ultima può ridurre in termini umani quella esteriorità ontologica della realtà naturale all'uomo ed anche quella esteriorità quasi pietrificata d'un mondo umano reso *naturale*, cioè indifferente ed ostile, irrazionale ed assurdamente meccanico, al singolo individuo viven-

te, le quali, altrimenti, restano invalicabili. Che poi la "richiesta" d'una "forma adeguata" da conferire all'"esteriore realtà" per condurla a conciliazione con il "contenuto ideale" (cioè, in termini demistificati, al contenuto umano) si sia trasformata, nello sviluppo storico della cultura moderna in una drammatica presa di coscienza di cui le produzioni artistiche son divenute il terreno piú fecondo, questo è certamente un grandissimo merito di Hegel d'averlo intravisto sia pure nei termini "mistificati" della "morte" filosofica delle arti: ma in sostanza finisce col dimostrare precisamente il contrario di ciò che egli diceva, e cioè la progressiva sottrazione, da parte delle arti, di gran parte dell'ambito tradizionale di operazione della filosofia, e almeno, la morte della filosofia speculativa e idealistica.

All'ultima domanda Hegel cerca di rispondere per mezzo dell'articolazione di questa sezione nelle solite tre parti che riguardano rispettivamente "l'interiorità interamente astratta come tale, spazialità, forma, tempo, colore, che ha per sé bisogno di una forma artistica"; l'esteriorità "nella sua realtà concreta" da conciliarsi con l'interiorità umana; e infine, l'esteriorità nella sua forma umana, cioè il rapporto dell'opera d'arte col pubblico. Riguardo al primo punto Hegel distingue due livelli di riferimento dell'ideale alla realtà esteriore, il primo, per il quale "l'opera d'arte dà al contenuto dell'ideale in generale la forma concreta della realtà rappresentandolo come condizione determinata, situazione particolare, carattere, avvenimento, azione, e ciò appunto sotto la forma dell'esistenza al contempo esteriore"; il secondo, per il quale "l'arte trasferisce questa apparenza già in sé totale in un determinato materiale *sensibile*, creando in tal modo un nuovo mondo, il mondo dell'arte che è anche visibile all'occhio e percepibile all'orecchio." Conseguentemente, da un lato "il modo di conformazione dell'esteriore è quello della regolarità, simmetria e conformità a leggi, dall'altro è l'unità come semplicità e purezza del materiale sensibile."

Quanto alla "conciliazione concreta dell'esteriorità con l'interno umano," essa risponde alla "legge generale" che "l'uomo deve sentirsi completamente a suo agio nel mondo che lo circonda e l'individualità deve apparire assuefatta alla natura ed a tutti i rapporti esterni, e quindi libera"; mentre "l'oggettività esterna, in quanto è la realtà dell'*ideale*, deve rinunciare alla propria semplice auto-

nomia ed intrattabilità oggettiva, per mostrarsi in identità con ciò di cui costituisce l'esistenza esterna." Quindi l'unità dei due termini può anzitutto rimanere un "*in sé*," cioè un "segreto legame" come avviene quando l'arte riproduce fedelmente la natura; in secondo luogo, l'accordo con l'esistenza esterna può apparire come un risultato dell'attività umana, un suo prodotto. Infine, lo stesso mondo prodotto dallo spirito diviene una totalità di "rapporti spirituali universali dell'elemento religioso, giuridico, etico," del "genere di organizzazione dello Stato, di costituzione, tribunali, famiglia, vita pubblica e privata, rapporti sociali ecc." Particolarmente sviluppato ed anche interessante per noi il secondo di questi punti, riguardo al quale Hegel riprende concetti del primo corso jenense della *Realphilosophie*. L'accordo prodotto dall'uomo "si riferisce al *particolare*, ai bisogni particolari ed al loro soddisfacimento mediante l'uso particolare degli oggetti naturali. Questa cerchia dei bisogni e del loro soddisfacimento è della piú infinita varietà, ma le cose naturali sono ancor piú infinitamente molteplici e raggiungono una maggiore semplicità solo in quanto l'uomo vi immette le sue determinazioni spirituali e compenetra della sua volontà il mondo esterno. Egli umanizza cosí il suo ambiente, mostrando come esso sia in grado di servire al suo soddisfacimento e non sappia far valere contro di lui nessuna forza di autonomia. Solo per mezzo della effettuazione di quest'attività egli non piú soltanto in generale, ma anche in particolare e nel singolo è per sé stesso reale ed a suo agio nel proprio ambiente." Per quanto riguarda l'arte il "pensiero fondamentale che va fatto valere per tutta questa sfera sta in breve in quel che segue. L'uomo, in relazione ai lati particolari e finiti dei suoi bisogni, desideri e fini, si trova con la natura esterna non solo *in generale* in rapporto, ma piú precisamente in un rapporto di *dipendenza*. Questa relatività e mancanza di libertà contrasta con l'ideale, e l'uomo, per poter divenire oggetto dell'arte, deve essersi già liberato da questo lavoro e bisogno e deve aver respinto da sé la dipendenza dalla natura. Inoltre, l'atto di adeguamento dei due lati può avere un *doppio* punto di partenza; infatti *in primo luogo*, la natura da parte sua offre amichevolmente all'uomo ciò di cui egli ha bisogno, e, invece di ostacolare i suoi interessi ed i suoi fini, si offre da sé ad essi e vien loro incontro in tutti i modi. Ma, *in secondo luogo*, l'uomo ha bisogni e desideri a cui la natura non è in grado di soddisfare immediata-

mente. In questi casi egli si deve procurare il soddisfacimento necessario con la propria attività, deve impossessarsi delle cose naturali, aggiustarle, foggiarle, eliminare ogni ostacolo con l'abilità che è venuto acquistando e cosí trasformare l'esterno in un mezzo con cui possa realizzarsi secondo tutti i suoi fini. Il rapporto piú puro verrà ad essere quello in cui i due lati si incontrano, in quanto l'abilità spirituale si associa alla disposizione amichevole della natura fino al punto in cui al posto della durezza e della dipendenza della lotta è già apparsa pienamente l'armonia realizzata." "Le necessità materiali della vita sul terreno ideale dell'arte devono già essere messe da parte. Possesso e agiatezza, apportando uno stato in cui indigenza e lavoro sono spariti non solo per il momento, ma nell'insieme, non soltanto non sono affatto inestetici, ma concorrono con l'ideale, mentre sarebbe un'astrazione priva di verità tralasciare del tutto il rapporto dell'uomo con quei bisogni nei generi di rappresentazione che sono costretti a prendere in considerazione la realtà concreta. Questa cerchia fa parte certo della finitezza, ma l'arte non può fare a meno del finito e non deve trattarlo come qualcosa che è solo cattivo, bensí deve riunirlo, conciliatolo, con il vero, perché le stesse migliori azioni e disposizioni di animo, prese per sé nella loro *determinatezza* e nel loro contenuto astratto, sono limitate e quindi finite. Che io debba nutrirmi, mangiare, bere, avere una dimora, vestirmi, che abbia bisogno di un giaciglio, di una sedia e di tanti arredi è in ogni caso una necessità della vitalità esterna; ma la vita interna penetra tanto anche in questi lati, che l'uomo dà armi e vesti perfino ai suoi dèi e se li rappresenta dominati da vari bisogni e alla ricerca del loro soddisfacimento. Ma quest'ultimo poi deve apparire, come abbiamo detto, assicurato. Nei cavalieri erranti, per es., i bisogni esterni, nel corso casuale delle loro avventure, vengono soddisfatti essi stessi con l'affidarsi al caso, cosí come i selvaggi li soddisfano affidandosi alla natura immediata. Entrambi i casi sono insufficienti per l'arte. Infatti l'ideale autentico non consiste solo nel fatto che l'uomo in generale è posto al di sopra della semplice serietà della dipendenza da questi lati esterni, ma anche nel fatto che egli si trova al centro di un superfluo che gli permette di maneggiare i mezzi materiali in un metodo tanto libero quanto sereno."[55]

Diverse cose debbono esser rilevate in questo testo. Anzitutto l'uomo "umanizza il suo ambiente" e semplifica la molteplicità

naturale in quanto "compenetra della sua volontà il mondo esterno," e soltanto cosí "è per sé stesso reale." Hegel non ha certo dimenticato lo spirito, ma qui parla dell'uomo, e questo pone il suo discorso su di un piano che non ha immediatamente bisogno d'un processo di demistificazione. In secondo luogo, "per quanto riguarda l'arte" Hegel incomincia a parlare della trasformazione materiale dell'ambiente da parte dell'uomo. Ora, non sarà mai rilevato abbastanza il coraggio dell'idealista Hegel nell'impostare in questo modo la sua ricerca, un coraggio che gli permette di raggiungere, alla fine, il risultato d'una robustissima difesa del rapporto della produzione artistica con la realtà materiale. Ma l'uomo "per divenire oggetto dell'arte" dev'essersi liberato dal lavoro e dal bisogno; il punto ideale è quello in cui s'incontrano la disponibilità della natura e l'"abilità spirituale." Incominciamo col dichiarare che qui il termine "spirituale" è perfettamente a suo luogo e può essere accettato: perché esso non significa la solita *sostituzione* dell'uomo reale con l'assoluto soggetto, l'"interpolazione" spiritualistica criticata da Marx ecc., ma soltanto che l'uomo trasforma la natura in quanto essere razionale e personale, e che quindi tutta la sfera della produzione materiale è a pieno diritto una sfera *umana* di attività, per nulla *inferiore*, quanto a dignità, a quella della produzione culturale. Si paragonino queste dichiarazioni del massimo rappresentante dell'idealismo moderno con le successive rimasticature spiritualistiche sulla "divina autonomia" delle attività dello spirito ecc., e si avrà chiaro il senso della distanza che separa il procedere d'un pensatore serio dal facile qualunquismo filosofico di molti idealisti piú recenti. Ma ritorniamo al non facile argomento della "liberazione dal lavoro." Hegel insiste: "le necessità materiali della vita sul terreno ideale dell'arte devono già esser messe da parte"; "possesso e agiatezza non sono affatto inestetici." Bisogna resistere qui alla tentazione di facili e frettolose interpretazioni estremistiche: da un lato, a quella d'intendere queste espressioni di Hegel nel senso della cinica rivendicazione d'un'arte di classe, e dall'altro a quella che gli accrediti addirittura un precorrimento della distinzione marxista di struttura e sovrastruttura. Perché per un verso quello che Hegel dice è vero, nel senso che le necessità materiali sono *piú urgenti*, e quindi devono essere elementarmente soddisfatte perché ci si dedichi alle produzioni culturali. Ma questo non deve significare — come invece Hegel è

generalmente portato a credere — che l'*inizio* della produzione "spirituale" (o, traducendo in termini marxisti, sovrastrutturale) significhi *la fine* di quella materiale, o strutturale, altrimenti la sovrastruttura non ha su che cosa reggersi. La soluzione qui può esser soltanto storica, non sistematico-astratta, come è in Hegel, e allora non c'è piú un'"arte" che *venga dopo* l'"economia," ma l'arte d'un periodo storico che si sovrappone alla vita strutturale *dello stesso periodo*. Comunque però è certamente da riconoscere il sorprendente merito storico di Hegel per esser entrato, nonostante il suo idealismo (ma, ripetiamo, piuttosto proprio a causa della serietà del suo idealismo) in quest'ordine di considerazioni e di aver reso possibile un simile discorso a proposito d'un suo testo. Un merito che, è superfluo ripeterlo, trova il suo coronamento nella conclusiva difesa della "concretezza" del rapporto dell'uomo coi bisogni materiali nei generi di rappresentazione (artistica) che sono costretti (sia secondo il contenuto, che secondo la forma per quanto riguarda l'uso dei materiali, la loro disponibilità ecc.) a prendere in considerazione la realtà concreta. Il fatto che poi Hegel pensi che l'uomo *sia* (anziché debba essere, ma non lo sia di fatto universalmente) al centro d'un superfluo ecc., riguarda una questione molto diversa che qui non è il caso di discutere (si pensi al "patrimonio" che "la famiglia" "possiede," nella *Rechtsphilosophie*).

Purtroppo non si può dire che l'"esecuzione" dell'articolazione del numero sia pari alla sua introduzione; e in verità le pagine che restano, fino al terzo ed ultimo numero della sezione, non presentano analisi su cui sia necessario che ci soffermiamo. Il terzo numero, dal titolo *L'esteriorità dell'opera d'arte ideale del rapporto col pubblico* dà, anch'esso, forse, meno di quanto prometta nel titolo, e si occupa soprattutto della questione della fedeltà storica. Nulla, comunque, o quasi, che riguardi il rapporto dell'arte alla realtà *nel senso problematico* che c'interessa; il che va detto anche del terzo capitolo della prima parte, su *L'artista,* costruito tutto col materiale dei concetti romantici di fantasia, ispirazione, genialità ecc., nei quali Hegel sembra però far entrare molte piú cose di quante non si penserebbe, e quindi anche la razionalità, l'aderenza alla realtà ecc.: si veda, ad es., la definizione dell'"ispirazione" come dell'"esser riempiti interamente dalla cosa, essere presenti interamente nella cosa e non aver pace prima che sia coniata ed in sé conchiusa la forma artistica"; o anche quella del-

lo "stile," come d'un "modo di rappresentazione che si conforma alle condizioni del proprio materiale altrettanto di quanto corrisponda totalmente alle esigenze di generi d'arte determinati ed alle loro leggi scaturenti dai concetti della cosa"[56]: una definizione che è giusta solo per il fatto che chiunque può riempirla di quello che vuole.

Per quanto riguarda il problema delle contraddizioni del rapporto dell'arte alla realtà questa prima parte delle *Lezioni d'estetica* ci ha dato soltanto i presupposti materiali d'una sua articolazione, e comunque il documento d'un vivo interesse di Hegel ai fondamenti d'un realismo contenutistico, che la determinazione dialettico-spiritualistica del sistema generale non è valsa ad eludere e comprimere. La sede propria della trattazione dell'argomento del rapporto fra contenuto ed espressione è però la seconda parte, alla quale dobbiamo ora dedicare la nostra attenzione, non senza aver notato preliminarmente quanto sia interessante e sintomatica la stessa circostanza che Hegel non abbia voluto trattare questo problema nella prima parte, *cioè in una sede puramente teoretica*, ma, per farlo, abbia avuto bisogno d'una impostazione piú aderente alla storia dello sviluppo delle arti.

4. *L'articolazione problematica del rapporto di contenuto ed espressione*

Quanto alla delimitazione del campo della nostra indagine, della seconda parte dobbiamo prendere in considerazione tre settori testuali: quello introduttivo, che ne giustifica l'articolazione generale; l'introduzione alla sezione sull'arte simbolica e la seconda metà del capitolo sul "simbolismo cosciente della forma d'arte del paragone"; e infine, i testi sulla dissoluzione dell'arte romantica. Con ciò non vogliamo certo disconoscere gli splendidi meriti della sezione sull'arte classica, che ogni uomo di cultura dovrebbe includere fra i testi piú decisivi della propria formazione, ma anzitutto la luce di queste pagine è affidata al discorso disteso del filosofo, che quindi è pressoché irriassumibile a meno di non volerlo appiattire; e in secondo luogo, esso ci presenta il momento opposto a quello che c'interessa, cioè il momento dell'equilibrio, della conciliazione di contenuto ed espressione, che noi dobbiamo

bensí tener sempre presente nella nostra prospettiva critica, ma non è né dev'esser oggetto d'una nostra indagine specifica: perché del resto lo stesso Hegel si è guardato bene dal proporre il suo classicismo — che è tanto piú autentico in quanto è perfettamente consapevole della determinazione rigorosamente storica del suo fondamento, e del fatto che la perfezione e compiutezza dell'arte classica sono ormai inattingibili da parte dello spirito moderno — come una possibile soluzione delle contraddizioni dell'arte contemporanea. E certo non possiamo correre il rischio di farci meno storicisti di Hegel.

La prima preoccupazione di Hegel nello stabilire l'articolazione della seconda parte delle *Lezioni d'estetica* è quella di sfuggire alla "contingenza" della determinazione storica che si appresta ad affrontare, a quello che egli chiama "*historisch*," in senso deteriore, cioè all'atteggiamento di seguire il corso storico senza individuarne la "necessità concettuale." D'altra parte, però, neppure il "concetto di opera d'arte," cosí come è stato sviluppato nella prima parte, basta ad esaurirne la necessità, perché esso si riferisce solo "all'opera d'arte in generale." L'"idea del bello," invece, "è al contempo una totalità di differenze essenziali che devono comparire e realizzarsi come tali. Possiamo chiamare ciò, nell'insieme, le *forme particolari dell'arte* in quanto sono lo sviluppo di quel che è implicito nel concetto dell'ideale e viene ad esistenza mediante l'arte." Perché le forme d'arte hanno origine nell'idea nel senso che questa "perviene a raffigurazione e realtà" per loro mezzo, e "viene ad apparire in una forma reale diversa a seconda che essa è per sé stessa soltanto in base alla sua determinatezza astratta o in base alla sua totalità concreta." E aggiunge: "Infatti l'idea è in generale vera idea solo in quanto si sviluppa per sé per propria attività, e, essendo essa come ideale apparenza immediata, ed anzi idea del bello identica con la propria apparenza, in ognuno dei gradi particolari che l'ideale nel suo svolgimento percorre, ad ogni determinatezza *interna* si lega immediatamente una configurazione *reale* diversa. Quindi è la stessa cosa considerare in questo sviluppo il procedere come un procedere interno dell'idea in sé o come un procedere della forma in cui essa si dà esistenza. Ognuno di questi due lati è immediatamente legato all'altro; la compiutezza dell'idea come contenuto appare perciò altrettanto come la compiutezza della forma, e le insufficienze della forma si mo-

strano a loro volta come insufficienza dell'idea, la quale costituisce il significato interno per l'apparenza esterna ed in questa diviene a sé stessa reale. Quando noi, dunque, ci imbattiamo qui in forme d'arte ancora inadeguate in confronto con il vero ideale, non si tratta di opere d'arte mancate, nel senso abituale del termine, le quali o non esprimono nulla o non hanno la capacità di essere all'altezza di ciò che dovrebbero rappresentare; ma per ogni contenuto specifico dell'idea, la forma determinata che il contenuto si dà nelle forme d'arte particolari è ogni volta adeguata, e l'insufficienza o la compiutezza dipende solo dalla determinatezza relativamente vera o no, quale a sé l'idea è per sé. Infatti il contenuto deve essere in sé stesso vero e concreto, prima che possa trovare la vera forma bella."[57]

Questo testo, assolutamente essenziale alla comprensione della posizione di Hegel, ci presenta la pretesa idealistica d'una determinazione assoluta dello sviluppo delle forme culturali nella sua espressione piú rigorosa. A prima vista esso sembrerebbe escludere che possa darsi, nello sviluppo ideale-reale delle opere d'arte, squilibrio fra contenuto ed espressione; ma in realtà ciò che Hegel vuol eliminare è soltanto la possibilità che questo contrasto venga imputato a ragioni contingenti, a ragioni che nascondano o sopprimano la presenza condizionante dell'idea, che in quanto razionalità reale riassume in sé anche il momento dell'apparenza esteriore, della forma in cui essa "si dà esistenza." Il contrasto, lo squilibrio dovrà allora esser interpretato come un limite dialettico del grado di sviluppo cui l'idea stessa è pervenuta, secondo la legge del sistema che trasfigura — o santifica — le contraddizioni storiche a momenti d'un processo ideale e necessario. Nel suo ingiustificato apriorismo questa sostantificazione ed assolutizzazione del contenuto, e questa postulata coincidenza ed "adeguazione" di contenuto ideale e forma reale, disponibili entrambi alla sanzione di qualsiasi fenomeno contingente segnano certamente il limite piú grave dell'idealismo di Hegel, tanto piú che questo discorso può ripetersi a proposito di tutti i movimenti e le applicazioni o "esecuzioni" del metodo. Tuttavia non è meno urgente avvertire come questa critica non basti a renderci immuni dal ricadere in difetti analoghi o ancora piú gravi, come avviene quando all'apodittico universalismo dell'ideale si sostituisca l'empirismo della mera registrazione fattuale o, peggio ancora l'irrazionale ar-

bitrarismo della "libera espressione del sentimento soggettivo," al quale si riducono i tre quarti delle teorizzazioni estetiche postromantiche: ché rispetto a queste rimane, almeno, alla spiegazione hegeliana, il vantaggio d'una disponibilità marginale alla rilevazione spesso plausibile delle vere caratteristiche storiche d'un fenomeno culturale. E del resto, che la possibilità di "demistificazione" dell'apriorismo idealistico hegeliano sia legata soltanto alla traduzione delle sue determinazioni "idealmente necessarie" in determinatezze storiche è dimostrato anche dal fatto che, nonostante gli apriorismi, il testo che abbiamo letto presenta comunque il giusto avvertimento che "quando c'imbattiamo in forme d'arte inadeguate," è possibile che non si tratti "di opere d'arte mancate nel senso abituale del termine." Per Hegel, certo, il punto di riferimento dell'"adeguatezza" è quello del "vero ideale," il quale però non manca di acquistare "contenuti specifici" — che poi, praticamente, sono contenuti storici — ai quali dev'esser commisurata l'"adeguatezza" dell'opera d'arte particolare. Ove, allora, non si ponga piú a soggetto del movimento l'universalità impersonale dell'"ideale," cioè dello spirito assoluto nel suo automovimento, bensí il concreto operare storico degli uomini, sarà la stessa fisionomia complessiva o struttura (in generale) del periodo storico (in termini marxisti, la connessione di struttura e sovrastruttura che la costituisce) a stabilirsi come il punto di riferimento di qualsiasi "adeguatezza" di cui si voglia discorrere, si tratti, ad es., di deformazioni-interpretazioni dell'arte figurativa, o di istituzioni giuridiche o di formulazioni scientifiche. Ricerca certamente difficile, come in generale è difficilissima qualsiasi seria applicazione del materialismo storico; ma d'una difficoltà largamente compensata dal risultato, che consente di sfuggire all'illusione ingenua d'aver superato l'apriorismo hegeliano col sostituirgli procedimenti ugualmente aprioristici, ma ben meno rigorosi e pregnanti e suscettibili di "rovesciamento" o "demistificazione."

E veniamo alla giustificazione dell'articolazione della seconda parte, per la quale utilizzeremo non soltanto le due ultime pagine dell'*Introduzione* ad essa, nella quale ora ci troviamo, ma anche quelle della *Suddivisione* generale delle *Lezioni* che concludeva l'Introduzione generale a tutto il corso.

La prima "forma," è quella dell'*arte simbolica*. "In essa l'idea cerca ancora la sua vera espressione artistica, perché è in sé stessa

ancora astratta e indeterminata e non ha perciò in sé e dentro di sé l'apparenza adeguata, ma si trova in opposizione di fronte alle cose esterne della natura, a lei stessa esterne, ed agli eventi umani. Ora, presentendo immediatamente in questo insieme di oggetti le proprie astrazioni, o sforzandosi di penetrare con le sue universalità prive di determinazioni in un'esistenza concreta, corrompe e falsa le forme già esistenti. Infatti essa può cogliere solo arbitrariamente, pervenendo cosí non ad una identificazione perfetta, ma solo ad una eco e ad un accordo ancora astratto di significato e forma, che in questa assenza presente e futura di una completa compenetrazione reciproca mettono in risalto, sí, la loro affinità, ma altrettanto la loro reciproca esteriorità, estraneità e inadeguatezza."[58] E nella *Suddivisione* aveva detto: "La prima forma d'arte è quindi piú una *semplice ricerca* della raffigurazione che possibilità di vera rappresentazione; l'idea non ha ancora trovato in sé stessa la forma, vi aspira soltanto, si sforza ad essa [...]. L'idea astratta, in questa forma, ha la sua configurazione fuori di sé, nella materia naturale sensibile, da cui il configurare nasce e a cui appare legato. Gli oggetti dell'intuizione della natura, da un lato vengono lasciati come sono, ma nel contempo vi viene immessa come loro significato l'idea sostanziale, cosicché ora acquistano la vocazione ad esprimere questa e devono essere interpretati come se in loro fosse presente l'idea stessa. Rientra in ciò il fatto che gli oggetti della realtà hanno in sé un lato, secondo cui sono in condizione di rappresentare un significato generale. Ma non essendo ancora possibile una completa corrispondenza, questa relazione può riguardare solo una *determinatezza astratta*, come quando, p. es., con il dire leone, intendiamo forza." "In questa astrattezza della relazione, d'altro canto, giunge pure a coscienza l'*estraneità* dell'idea e dei fenomeni naturali; e l'idea, che non viene ad esprimersi in nessun'altra realtà, pur effondendosi in tutte queste forme, si cerca in esse, nella sua inquietudine e smisuratezza, ma non le trova a sé adeguate, ed allora gonfia le forme naturali e i fenomeni della realtà stessa nell'indeterminato e smisurato; barcolla dall'uno all'altro, freme e ribolle in essi, fa loro violenza, li deforma e li esagera in modo innaturale, cercando di elevare il fenomeno all'idea con la dispersione, la smisuratezza e lo sfarzo delle immagini. Infatti l'idea in tal caso è ancora ciò che è piú o meno inde-

terminato, inconfigurabile, mentre gli oggetti naturali sono del tutto determinati nella loro forma."[59]

L'aspetto piú evidente e immediato di questa rappresentazione del primo momento dello "sviluppo dell'ideale nelle forme particolari del bello artistico" è dato dalla suggestiva descrizione del procedere dell'"arte simbolica" che trova certamente una corrispondenza ed una conferma molto convincenti nei caratteri stilistici dell'architettura e della scultura orientali. Pure, dietro la potenza delle immagini non manca di celarsi un problema molto piú grave, che alfine può esser ricondotto a quello piú generale del rapporto fra la costruzione ideale e l'esemplificazione o conferma storica, che accompagna tutto lo svolgimento di questa seconda parte delle *Lezioni*. Nella sua determinatezza il problema è ora quello del rapporto fra il simbolismo dell'arte orientale ed il simbolismo, o meglio ancora *la significazione* in generale. Noi ce ne accorgeremo meglio fra non molto, quando proprio nel quadro della trattazione dell'"arte simbolica," cioè, storicamente, orientale, c'imbatteremo nel tentativo di Hegel, per alcuni aspetti di sorprendente modernità, di costruire una simbolica come teoria della significazione (e di farlo in maniera molto piú concreta e, diremmo, molto meno "panlogistica" di quanto non gli sia capitato di fare in altri momenti, anche quando "panlogista" lo era certo molto meno di adesso, come a Jena); ma già l'ultimo testo che abbiamo letto intreccia le due prospettive, quella del simbolismo storicamente determinato all'arte orientale, e quella d'una simbolica generale, quando in un discorso che, nonostante tutte le idealizzazioni, sembra riguardare essenzialmente la prima, inserisce una considerazione che, da questa, si amplia fino a raggiungere un ambito innegabilmente molto piú generale, per poi ritornare alla corrispondenza storica e concluderla con le suggestive immagini che abbiamo già rilevate. Il discorso inserito è quello che, partendo pur sempre dall'atteggiamento simbolizzante dell'arte orientale d'"immettere" negli oggetti naturali l'"idea sostanziale come loro significato," aggiunge che di conseguenza questi oggetti "acquistano ora la vocazione ad esprimere l'idea" e "devono essere interpretati come se in loro fosse presente l'idea stessa" — il che riguarda ancora il simbolismo naturalistico, sostanzialmente religioso e rituale, ma già non piú soltanto il simbolismo religioso orientale — per proseguire con l'osservazione che "gli oggetti della realtà hanno

in sé un lato secondo cui sono in condizione di rappresentare un significato generale": un'osservazione che, evidentemente, non può piú esser limitata al simbolismo religioso né orientale né occidentale, col quale essa resta collegata solo in quanto questo aspetto degli oggetti della realtà offre la base perché sia possibile ("rientra in ciò il fatto che"...) l'atteggiamento simbolizzante specifico di cui sembrava trattarsi; concludendo poi addirittura col rilevare una "determinatezza astratta" del rapporto di simbolizzazione che è quella della metafora (che sarà compresa, accanto alle altre forme di paragone, nel momento del "simbolismo cosciente").

Ora, Hegel sa benissimo che questo secondo aspetto piú generale della significazione non si limita certo all'"arte simbolica," ma è coessenziale ad ogni uso del linguaggio, ed anche per quanto riguarda l'uso poetico di quest'ultimo egli dirà espressamente che, per es., metafora e immagine sono piú frequenti nella poesia moderna che in quella classica. Egli ha già insistito parecchio nel dire che queste "forme d'arte" sono determinazioni del concetto che devono darsi una corrispondenza nella realtà, ma non sono certo legate alla cronologia. Quando un aspetto è apparso esso può ritornare a tutti i livelli, il che non toglie che, tuttavia, esso debba esser situato a suo luogo nello sviluppo ideale, anche se ciò porta a farlo coincidere molto in generale con determinati stadi storici. Cosí le "forme d'arte del paragone" sono, sí, posteriori alle manifestazioni simboliche espressamente riferite a determinate culture storiche, (iranica, indiana, egizia ecc.), ma restano idealmente anteriori all'arte classica anche quando gli esempi sono tratti da Shakespeare. Tutto questo, a chi conosca Hegel in generale e le *Lezioni d'estetica* in specie riesce abbastanza ovvio. A noi, però, interessa un'altra questione, quella delle contraddizioni o del rapporto problematico fra contenuto ed espressione. Ora, Hegel ha detto molto chiaramente che le forme d'arte "non sono altro che i diversi rapporti di forma e contenuto che sorgono dall'idea stessa."[60] L'arte simbolica è quella in cui la manifestazione sensibile prevale sull'idea, quella in cui l'idea, o contenuto, quasi malsicura in sé, cerca la sua espressione nel sensibile, vi si riversa ed appoggia esagerandone la funzione rappresentativa e senza che possa esser superata l'estraneità che sussiste fra essa stessa e la sua configurazione, neppure nelle forme piú evolute — perché concettuali — di simbolizzazione. Ciò che dunque c'interessa rilevare per ora è che

la significazione in generale sia assegnata a questo stadio della ricerca d'un'espressione sensibile da parte dell'idea, cioè al momento d'uno *squilibrio fra contenuto ed espressione*, il che comporta una tensione problematica molto interessante e moderna perché comporta che non ci si possa accontentare d'un *immediatismo linguistico* di tipo romantico o emozionalistico, come quello al quale si limitano ancora tante posizioni odierne in tema di filosofia del linguaggio. Per quanto riguarda Hegel altra questione è poi quella di chiedersi se e quando possa esser superato questo iniziale, ma forse costitutivo squilibrio del rapporto di significazione: se la conciliazione dell'arte classica possa riguardarlo, e se esso ritorni o no nell'arte romantica, e come: questioni tutte che, ovviamente, non possiamo risolvere in questa sede, onde, riservandoci di ritornare sull'argomento appena i testi ce lo renderanno possibile, ci conviene riprendere l'esame che avevamo intrapreso.

Nella seconda forma d'arte, quella classica, "l'idea, secondo il suo concetto, non si arresta all'astrazione e all'indeterminatezza di pensieri generali, ma è in sé stessa libera soggettività infinita, che essa coglie nella sua realtà come spirito. Lo spirito ora, come soggetto libero, è determinato in sé e ad opera propria, e in questa autodeterminazione possiede anche nel proprio concetto la forma esterna a lui adeguata, a cui può riunirsi come con la sua realtà a lui adatta in sé e per sé. In questa unità di contenuto e forma risiede la *seconda forma d'arte*, quella *classica*. Se però la compiutezza di essa deve divenire reale, lo spirito, in quanto si fa oggetto d'arte, non dev'essere lo spirito senz'altro assoluto che trova la sua esistenza conforme solo nella *spiritualità* ed interiorità stessa, ma lo spirito ancora *particolare* e quindi affetto da un'astrazione. Il libero soggetto dunque, che è configurato dall'arte classica, appare sí, come essenzialmente universale e quindi libero da ogni accidentalità e dalla mera particolarità dell'interno e dell'esterno, ma al contempo come riempito solo di una universalità in sé stessa particolarizzata. Infatti la forma esterna è, in quanto esterna, una particolare forma determinata, e per una completa fusione non può in sé rappresentare che un contenuto determinato e quindi limitato, mentre a sua volta lo spirito in sé particolare può passare completamente solo in un'apparenza esterna e con essa legarsi in un'unità inseparabile." "L'arte in tal caso si è tanto accostata al proprio concetto da presentare l'idea come individualità spiritua-

le immediatamente unita con la sua realtà corporea in modo cosí perfetto, che innanzitutto l'esistenza esterna non ha piú autonomia nei riguardi del significato che deve esprimere, mentre l'interno a sua volta mostra solo sé stesso nella sua forma approntata per l'intuizione, in cui si riferisce affermativamente a sé stesso."[61] Nella *Suddivisione* Hegel aveva detto, tra l'altro, che la forma "che ha in sé stessa l'idea come spirituale — anzi la spiritualità individualmente determinata — se deve mostrarsi in un'apparenza temporale, è *la figura umana*." Il corpo umano, però, non vale qui piú come esistenza sensibile, ma solo "come esistenza e forma naturale dello spirito," il che però comporta che, d'altro lato, "se l'accordo di significato e forma deve essere completo, anche la spiritualità, che costituisce il contenuto, dev'essere *tale* che sia in grado di esprimersi compiutamente nella forma naturale umana, senza traboccare oltre questa espressione sensibile e corporea. Lo spirito è qui perciò al contempo determinato come particolare, come umano, non come senz'altro assoluto ed eterno, giacché come tale può esprimersi e palesarsi solo come spiritualità. Quest'ultimo punto è allora l'insufficienza, in cui la forma d'arte classica si dissolve e richiede il passaggio ad una *terza* forma superiore, quella *romantica*."[62]

Questo è dunque il punto d'equilibrio di contenuto e manifestazione esterna, che Hegel descriverà nelle celebri pagine sull'arte classica. Superata la reciproca esteriorità di idea ed espressione non c'è piú né simbolismo né significazione, almeno nel senso di una etero-significazione che supponga un'alterità di significante e significato, un essere-per-altro, un rinvio o riferimento: "l'interno si riferisce affermativamente a sé stesso." Il limite di questo momento è, in effetti, il limite della stessa determinazione artistica che esso esprime nella maniera piú autentica (e questo sarà Hegel stesso a dirlo fra poco). Qui emerge anche in tutta la sua aporeticità il problema del rapporto fra la costruzione ideale e la sua corrispondenza storica, per il fatto che la risoluzione del contrasto di contenuto ed espressione vien proiettata all'indietro in un'epoca ormai trascorsa e non piú rinnovabile, e dunque la risoluzione stessa viene esclusa da ogni prospettiva storica avvenire dello sviluppo delle arti, ed affidata soltanto a quello sviluppo delle determinazioni dell'idea che non trova alcuna difficoltà a trasferirsi da una sfera all'altra, a sopprimere l'arte nella filosofia, purché sian

salve le ragioni sistematiche. La storia non serve che a confermare la dialettica ideale, quindi la successiva epoca cristiano-romantica *deve* rinnovare il contrasto fra contenuto ed espressione, e soltanto la dialettica dell'idea — non nuove determinazioni storiche — può risolverlo, checché avvenga, di fatto, nella storia delle arti.

Se, infatti, — prosegue Hegel — "si concepisce l'idea del bello come lo spirito *assoluto* e quindi — come spirito — per sé stesso libero, essa non si trova piú perfettamente realizzata nell'esteriorità, in quanto ha la sua vera esistenza solo in sé come *spirito*. Essa dissolve cosí quella unione classica di interiorità e di apparenza esterna, e se ne ritorna in sé. Per essa, richiedendo il suo contenuto, a causa della sua libera spiritualità, piú di quanto non sia in grado di offrire la raffigurazione nell'esterno e nel corporeo, la forma diviene un'esteriorità *piú indifferente*. Cosí l'arte romantica crea di nuovo, ma da un punto di vista opposto rispetto a quella simbolica, la separazione di contenuto e forma. In tal modo, l'arte simbolica *cerca* quella unità compiuta di significato interno e forma esterna, che la forma classica *trova* nella rappresentazione, per l'intuizione sensibile, della individualità sostanziale, e che l'arte romantica *oltrepassa* nella sua preminente spiritualità."[63] Piú articolatamente, nella *Suddivisione* aveva detto: "La forma d'arte *romantica* distrugge a sua volta la compiuta unione dell'idea con la sua realtà e ricolloca sé stessa, sebbene in modo piú alto, nella differenza e nell'opposizione dei due lati, che nell'arte simbolica erano rimaste insuperate. La forma d'arte classica ha infatti raggiunto il massimo a cui la sensibilizzazione dell'arte può pervenire, e se vi è in essa qualcosa di manchevole, dipende dall'arte stessa e dalla limitatezza della sfera artistica. Questa limitatezza consiste nel fatto che l'arte in generale prende a proprio oggetto, sotto forma *sensibilmente* concreta, l'universale concreto infinito secondo il suo concetto, lo spirito, e nella forma classica colloca il compiuto uniformarsi dell'esistenza spirituale e di quella sensibile come *corrispondenza* di entrambe. Ma in effetti, in questo amalgama, lo spirito *non* viene a manifestazione *secondo il suo vero concetto.* Infatti lo spirito è la soggettività infinita dell'idea, che in quanto assoluta interiorità non può liberamente configurarsi per sé, se deve restare effusa nel corporeo come esistenza a lei conforme. Secondo questo principio la forma d'arte romantica distrugge di nuovo l'unità inseparata della forma classica, avendo acquistato un

contenuto che va oltre la forma classica e il suo genere di espressione." Ma "il nuovo contenuto cosí acquistato non è legato alla manifestazione sensibile come corrispondente, ma è liberato da questa immediata esistenza, che deve essere posta negativamente, sorpassata e riflessa nella unità spirituale. In tal modo l'arte romantica è l'arte che va oltre sé stessa, ma pur sempre entro il proprio ambito e nella forma stessa dell'arte." In questo grado l'oggetto è la "*libera spiritualità concreta* che deve apparire in quanto *spiritualità* per l'*interno spirituale.*" Essa quindi lavora non piú per l'intuizione sensibile, bensí "per l'interiorità che concorda con il proprio oggetto semplicemente come con sé stessa." "Questo mondo *interno* costituisce il contenuto del romantico, ed esso dovrà essere perciò portato a rappresentazione come tale interno e nella parvenza di questa intimità. L'interiorità celebra il suo trionfo sull'esterno e fa apparire nell'esterno e su di esso questa vittoria, con cui è tolto ogni valore a ciò che appare sensibilmente."

"D'altro canto, anche questa forma, come ogni arte, ha bisogno dell'esteriorità per esprimersi. Ma in quanto la spiritualità si è ritirata in sé stessa, dall'esterno e dall'immediata unità con esso, l'esteriorità sensibile del configurare diviene perciò inessenziale e caduca come nella forma simbolica, ed in egual modo lo spirito e la volontà soggettivi e finiti vengono presi e raffigurati fin nelle particolarità e arbitrarietà dell'individualità, del carattere, dell'agire, ecc., dell'avvenimento, delle complicazioni ecc. Il lato dell'esistenza esterna è rimesso all'accidentalità ed è abbandonato alle avventure della fantasia, che a suo arbitrio può rispecchiare ciò che esiste *come* esiste, come può anche sconvolgere e distorcere in maniera caricaturale le forme del mondo esterno. Infatti l'esterno non ha piú il suo concetto ed il suo significato in sé ed entro sé, come avveniva nella forma classica, ma nell'animo che trova in sé stesso, invece che nell'esterno e nella sua forma di realtà, la propria apparenza e può mantenere o riguadagnare questa conciliazione con sé in ogni caso, in ogni accidentale per sé configurantesi, in ogni infelicità e dolore, fin nel delitto stesso. Si ripresenta quindi — come nella forma simbolica — l'indifferenza, l'inadeguatezza e la separazione di idea e forma, ma con questa *differenza* essenziale, che nella forma romantica l'idea, la cui manchevolezza arrecava nel simbolo le insufficienze del configurare, deve ora apparire come spirito e animo, in sé *compiuta*, e sulla base

di questa superiore compiutezza si sottrae all'unificazione corrispondente con l'esterno, potendo cercare e realizzare la sua vera realtà e apparenza solo in sé stessa."[64]

La chiusura della storia delle arti, qui decretata, è analoga a quella di tutte le altre sfere culturali, che la critica antihegeliana ha separatamente individuato, e coincide con la dialettica delle forme spirituali. Come i fatti storici del futuro non possono aggiungere un nuovo capitolo alla storia universale dello spirito oggettivo, come le filosofie del futuro non potranno aggiungere una sillaba all'autocomprensione dell'intero raggiunta dalla filosofia speculativa, cosí qualunque opera d'arte avvenire, in quanto arte, non potrà sorpassare il limite essenziale della forma artistica.

Ma che cosa significa il fatto che, tuttavia, uno sviluppo ci sia stato finora, che ha condotto dall'arte simbolica a quella classica e da questa all'arte cristiano-romantica (chiamata cosí non in quanto coincida con il romanticismo storico sette-ottocentesco, ma in quanto il suo carattere essenziale è, come abbiamo visto, quello della *interiorità*, peraltro affermato o "giunto a consapevolezza" nella filosofia romantica: questa ultima spiegazione però Hegel evita sempre di darla)? Esso significa che Hegel partecipa, — o meglio esprime a suo modo, secondo il tipico rovesciamento idealistico che, in Germania, dà luogo alle "rivoluzioni soltanto pensate" — a quella che Marx chiamò l'illusione dell'ideologia borghese d'esser giunta alla pienezza dei tempi, sí che gli stadi storici precedenti sarebbero stati soltanto preparatori a quello della civiltà del mondo borghese. Solo che Hegel non esprime questa sedicente "consapevolezza" in termini esaustivamente e conclusivamente economici o politici o storici, artistici o religiosi, bensí filosofici. Quindi, da un lato egli vede l'attuale situazione economica, politica, artistica, come tale da non poter dar luogo ad altre forme, pure la relativizza non storicamente bensí sistematicamente, rispetto alla forma piena di vita spirituale che è solo la filosofia. Questo spiega come, ritornando alle determinazioni prefilosofiche, la relativizzazione sistematica possa coincidere con motivi di reale critica di quelle condizioni, e non solo dar l'impressione d'un atteggiamento rivoluzionario da parte del filosofo, ma addirittura fornire spunti critici che — naturalmente una volta tratti fuori dagli schemi hegeliani — possono riuscire di effettiva validità.

Ciò appare particolarmente qui, rispetto all'estetica, in cui la re-

lativizzazione non è solo implicita nella graduazione dialettica (come per l'economia) o espressa da quella sinistra sospensione della storia sul progresso all'infinito delle guerre fra gli Stati, che conclude la *Weltgeschichte* nella *Rechtsphilosophie*, ma è giustificata attraverso la descrizione esplicita d'un rapporto contraddittorio di cui Hegel cerca di chiarire la ragione, che naturalmente non può non essere che una ragione sistematica: lo spirito, giunto all'assolutezza infinita dei propri contenuti nel grado storico-sistematico della civiltà cristiana, non può trovare a sé adeguata la determinatezza della manifestazione sensibile come nell'era classica, quindi deve rientrare in sé stesso lasciando al destino dell'indifferenza la sua espressione, in una libertà soggettiva che esclude, in questa sfera, una conciliazione finale, e rinnova, con segno invertito, lo squilibrio del "simbolico." L'accento polemico contro la determinatezza della sensibilità non dev'esser interpretato, però, come un motivo romantico, perché al contrario i romantici identificavano nell'opera d'arte il contenuto con la forma ed all'espressione sensibile conferivano proprio il carattere dell'indeterminatezza infinita, potendo cosí porre l'arte al culmine del processo di ascesa verso l'infinità o di liberazione della determinatezza. Platonicamente, invece, Hegel resta fedele ad una concezione della sensibilità e del sentimento come limitati e finiti e arbitrari e contingenti rispetto alla infinità ch'è solo quella della contemplazione ideale del vero, spingendo al loro ultimo limite le possibilità d'una mistica assolutamente speculativa.

Resta, in questa costruzione, la coincidenza determinata con il possibile motivo autenticamente critico dell'individuazione d'un contrasto di contenuto ed espressione nell'arte moderna. Ma una sua utilizzazione — e pertanto anche l'utilizzazione possibile di particolari osservazioni che si rivelano, alla fine, giuste, su argomenti particolari — resta legata alla sua estrapolazione dallo schema sistematico, e ad un suo integrale e rigoroso trasferimento sul piano storico. Sul quale, poi, appare anzitutto come sia insostenibile una differenziazione *essenziale*, cioè metafisica, dell'epoca classica da quella cristiano-moderna nel senso che la prima non abbia incontrato problemi di contrasto fra contenuto e forma (l'armonia piena della bella unità ellenica ci si dimostra sempre piú effetto dell'idealizzazione nostalgica dell'età classica operata da un classicismo *moderno* ed essenzialmente cristiano); men-

tre ben altri elementi saranno necessari al fine di tracciare quella distinzione *strutturale* di piani *storici* che è il compito piú difficile d'uno storicismo critico, come vedremo. E in secondo luogo, il contrasto di contenuto ed espressione nell'arte moderna apparirà, da una prospettiva storica, condizionato esso stesso dal complessivo movimento di struttura e sovrastruttura del nostro tempo, e pertanto, mentre non sarà certo possibile *risolverlo* nel senso d'una sua definitiva e metastorica conciliazione, resterà aperta quella possibilità di soluzioni determinate cui è affidato il procedere stesso della storia umana, il quale poi non ha un senso fuori di quello che possa apparire dal raffronto delle condizioni acquisite e conquistate con quelle che ci siamo lasciate alle spalle: in senso complessivo ed organicamente umanistico, s'intende.

5. *Semantica e simbologia*

Il quadro generalissimo offertoci dai testi che abbiamo considerati ci permette ora d'individuare i due determinati settori ai quali deve rivolgersi la nostra indagine. Il primo è quello in cui Hegel compie il tentativo di tracciare una teoria generale del simbolo e della significazione, per applicarla, successivamente, al campo dell'espressione letteraria: quindi, testualmente, l'Introduzione alla sezione sull'"arte simbolica," ed il capitolo sul "simbolismo cosciente delle forme d'arte del paragone." In apertura alla prima è Hegel stesso a far la distinzione alla quale abbiamo accennato, fra il simbolismo come "tipo universale per la rappresentazione e l'intuizione artistica," che trova la sua manifestazione storica nell'arte orientale, e "quel genere di simbolico che è abbassato a semplice forma esterna, priva per sé di autonomia," e che noi possiamo ritrovare anche nell'arte classica e romantica: "oscillamenti," aggiunge Hegel, che "riguardano sempre soltanto prodotti secondari e tratti singoli, e non costituiscono l'anima vera e propria e la natura determinante di intere opere d'arte."

Ma ciò che deve ora soprattutto interessarci sono le definizioni generali di simbolo, segno e significazione. "Simbolo in generale è un'esistenza esterna che è immediatamente presente o data all'intuizione, ma che non deve essere presa in base a lei stessa, cosí come immediatamente si presenta, bensí in un senso piú ampio

e piú universale. Quindi nel simbolo vanno subito distinti due lati: il *significato* e la sua *espressione.* Il *primo* è una rappresentazione od un oggetto, qualunque ne sia il contenuto, la *seconda* è un'esistenza sensibile o un'immagine di qualsiasi specie." E prosegue: "Il simbolo è anzitutto *un segno.* Ma nella semplice designazione la connessione reciproca che vi è tra il significato e la sua espressione è un legame del tutto arbitrario. Questa espressione, questa cosa sensibile o questa immagine rappresenta allora tanto poco sé stessa, che essa porta invece a rappresentazione un contenuto a essa estraneo, con cui non ha bisogno di aver propriamente nulla in comune. Per es., nelle lingue i suoni sono segni di una rappresentazione, di una sensazione ecc., ma la maggior parte dei suoni della lingua è legata con le rappresentazioni che essi esprimono in un modo accidentale per il contenuto, quantunque si possa mostrare, seguendo lo sviluppo storico, che la connessione originaria era di natura diversa; e la differenza delle lingue consiste principalmente nel fatto che la medesima rappresentazione è espressa con suoni diversi. Altro esempio di questi segni sono i colori ('les couleurs') usati nelle coccarde e nella bandiera per indicare a quale nazione appartenga un individuo o una nave. Tale colore non contiene in sé stesso alcuna qualità, che esso abbia in comune con quel che significa, cioè con la nazione che da esso viene rappresentata. Noi non dobbiamo prendere, in rapporto all'*arte,* il simbolo nel senso di questa *indifferenza* di significato e designazione; giacché l'arte in generale consiste proprio nella relazione, nell'affinità e nella concreta compenetrazione reciproca di significato e forma." "Diversamente," riprende Hegel nel successivo titoletto *L'accordo parziale tra forma e significato,* "stanno le cose per il segno che deve essere un *simbolo.* Il leone, p. es., è considerato simbolo del coraggio, la volpe dell'astuzia, il cerchio simbolo dell'eternità, il triangolo della Trinità. Ma il leone, la volpe, possiedono per sé le qualità di cui devono esprimere il significato. Egualmente il cerchio non mostra il carattere indefinito o arbitrariamente limitato di una linea retta o di un'altra linea che non ritorna in sé stessa, la qual cosa vale egualmente per una qualunque limitata sezione di tempo; il triangolo ha come un *tutto* lo stesso *numero* di lati e di angoli che si presentano nell'idea di Dio, quando si vuol dar *numero* alle determinazioni che la religione coglie in Dio. In questi generi di simbolo, quindi, le esistenze sen-

sibilmente date hanno già nel proprio esserci quel significato per la cui rappresentazione ed espressione esse sono impiegate; ed il simbolo, considerato in questo senso piú ampio, non è dunque un semplice segno indifferente ma un segno che nella sua esteriorità abbraccia in sé anche il contenuto della rappresentazione che esso fa apparire. Al contempo però esso deve portare a coscienza non sé stesso come questa singola cosa concreta, ma solo quella qualità universale in sé del significato."[65]

È molto difficile, dopo aver letto la prima parte di questo testo, resistere alla tentazione di collegarla con le espressioni d'una linguistica molto piú moderna. Il discorso sull'arbitrarietà del segno, per es., si svolge, almeno a prima vista, proprio secondo la linea dimostrativa delle celebri pagine saussuriane sull'"*arbitraire du signe*" (arbitrarietà del rapporto fra la struttura fonetica del significante e quella rappresentativa del significato; differenza delle lingue "di qua e di là dalla frontiera"; altri segni convenzionali: Saussure ricorda i segnali militari e l'alfabeto dei sordomuti, Hegel bandiere e coccarde) anche se è temperato da un accenno alla prospettiva diacronica che rivelerebbe una diversa "connessione originaria"; cosí come la successiva analisi del simbolo artistico sembra sostanzialmente anticipare caratteristiche del "segno iconico" di Morris e di quello "presentativo" di S.K. Langer. La cosa, in verità, non ha niente di sorprendente perché la teoria dell'arbitrarietà del segno linguistico ha tutta una sua storia che s'inizia, almeno problematicamente, col *Cratilo* platonico, ed assertoriamente con la celebre dichiarazione del *Perì hermeneias* aristotelico della significatività *katà synthéken* del simbolo fonico, che attraverso Boezio passò al pensiero medievale, nel quale, non smentita ma soltanto *relativizzata* (insieme a *tutta* la prospettiva semantica in generale, approssimativamente proprio come in Hegel!) da parte dei rappresentanti realisti della *logica vetus*, fu riaffermata sempre piú vigorosamente dai terministi, dai nominalisti e infine da Occam il quale sostanzialmente la trasmise al pensiero empiristico moderno; mentre altresí al pensiero medievale sono da riferire sia i tentativi di superare la prospettiva convenzionalistica in un superiore realismo dei "verba naturalia" (i concetti universali) come è ad es. in Anselmo, e sia i tentativi d'una teoria realistica dei simboli necessaria in sede teologica, al concetto di "simbolo vicario" nella teoria della grazia, dei sacramenti ecc.[66] Ciò che

c'è piuttosto ora da chiedersi è in qual rapporto si ponga questa fondazione d'una simbologia nelle *Lezioni d'estetica* con le vedute generali di Hegel sull'argomento, espresse in altre sue opere. Dei temi del linguaggio e della significazione Hegel si è occupato fin dal periodo di Jena, nel *System der Sittlichkeit*, in cui il linguaggio è "strumento della ragione," e nel primo corso della *Realphilosophie*, dove è detto "prodotto della coscienza"; mentre nel secondo corso appare il motivo della *designazione*, come l'atto di render manifesta la presa di possesso d'un oggetto in funzione del *riconoscimento* del diritto di proprietà. Nella *Fenomenologia* il linguaggio assume una funzione decisiva nella dialettica della *Bildung*, come espressione-alienazione dello spirito, dapprima nel rapporto della coscienza nobile verso il monarca, come "linguaggio" o "eroismo" dell'"adulazione," e poi nella celebre figura della *Sprache der Zerrissenheit*, il "linguaggio della disgregatezza," ricco di spirito, che compie l'estraneazione del mondo della cultura sovvertendo tutti i valori stabili come nel *Neveu de Rameau* di Diderot. Finalmente, vedute definitive e sistematiche sul linguaggio troviamo nell'*Enciclopedia* in un senso che si dimostra molto coerente con questo delle *Lezioni*, e che però è necessario precisare, a tre riprese. Una prima volta, nell'*Annotazione* al paragrafo 20 (Preliminari) Hegel dice: "In quanto la *lingua* è opera del pensiero, anche in essa niente può dirsi che non sia universale. Ciò che io *sento* soltanto, è mio, appartiene a me, come a questo particolare individuo: ma, se la lingua esprime sempre l'universale, io non posso dire ciò che è soltanto un mio *sentimento*. E l'*ineffabile*, il sentimento, la sensazione è non già il piú eccellente e il piú vero, ma ciò che v'ha di piú insignificante e di men vero"[67]; un testo che, se da un lato si richiama alla ben nota dialettica della certezza sensibile della *Fenomenologia,* dall'altro vale anche a giustificare la collocazione sistematica del linguaggio nei due testi che seguono, e cioè sia nell'accenno alla lingua come alla "piú compiuta espressione dello spirito" nell'*Annotazione* al par. 411 (*Spirito soggettivo*, *Antropologia*, c) *L'anima reale*) e sia, specialmente, nel paragrafo 459, ove il linguaggio trova la sua definitiva collocazione sistematica nella *Psicologia*, e precisamente nel secondo momento (*Rappresentazione*) dello *Spirito teoretico*. "Il tono," dice Hegel, "che si articola piú ampiamente per le rappresentazioni determinate, il *discorso*, e il sistema di questo, il *lin-*

guaggio, dà alle sensazioni, intuizioni e rappresentazioni una seconda esistenza, piú alta di quella immediata, un'esistenza in universale, che ha vigore nel *dominio della rappresentazione*."[68] Segue una lunga *Annotazione* in cui Hegel, dopo d'aver precisato che "se si dovesse trattare del linguaggio in modo concreto, bisognerebbe, pel *materiale* (per la parte lessicale) di esso, richiamare il punto di vista antropologico, e piú particolarmente quello psico-fisiologico [...]; per la *forma* (la grammatica), anticipare il punto di vista dell'intelletto," critica le spiegazioni onomatopeiche e aggiunge che "anche ciò che è peculiarmente elementare non riposa tanto su una simbolica, che si riferisca ad oggetti esterni, quanto sulla simbolica interna; cioè sull'articolazione antropologica, come su un *gesto* della manifestazione linguistica corporale." Hegel dedica poi il resto dell'*Annotazione* ad una difesa della scrittura alfabetica contro la proposta leibniziana d'una lingua universale con scrittura ideografica, e questo per la ragione essenziale che "l'udibile, o temporale, e il visibile, o spaziale, ha, sí, ciascuno dapprima la sua propria base di eguale validità di quella dell'altro: ma nella scrittura alfabetica c'è soltanto una base, e cioè nell'esatta relazione che il linguaggio visibile si riferisce al fonico solo come segno: l'intelligenza si estrinseca immediatamente e incondizionatamente col parlare."[69]

Ma la chiave definitiva di questa relativizzazione del linguaggio alla rappresentazione e, per quanto riguarda la forma, all'intelletto, è data dal testo del paragrafo 464 secondo cui "l'essere, come *nome*, ha bisogno d'un'*altra cosa*, del *significato* dell'intelligenza rappresentativa, per essere la cosa, l'oggettività vera" mentre il pensiero "non ha piú alcun *significato*" perché in esso "la soggettività non è piú alcunché di diverso dall'oggettività di esso."[70] La significazione linguistica, dunque, pur essendo *espressione del* pensiero, non esce dall'*alterità di significante e significato*, mentre il pensiero l'ha soppressa e, in questo senso, superata: esso *non ha significato*, cioè non ha bisogno di rinviare ad altro da sé, di rappresentare alcunché perché è soltanto e pienamente sé stesso, la verità. Proprio come Platone nel *Cratilo*[71] e, approssimativamente, come Anselmo ed i realisti scolastici, Hegel può tranquillamente accettare la spiegazione arbitraristica della significazione *a quel primo livello* in cui si tratti soltanto del mero rapporto fra il significante materiale ed il suo contenuto rappresen-

tativo. Né il superamento di questo primo stadio condurrà direttamente alla eliminazione di qualsiasi rapporto di alterità, all'autopresentarsi del pensiero "che è senza significato," perché un tale livello supremo potrà esser proprio soltanto della conclusione di tutto il processo dialettico dell'intero, e cioè del pensiero di pensiero che conchiude l'*Enciclopedia*. Per raggiungerlo, occorreranno altri stadi intermedi o almeno — per limitarci alle notazioni esplicite — lo stadio intermedio del simbolismo artistico, nel quale, pur perdurando un'incompiutezza di unificazione di contenuto e forma, come sappiamo (anche fuori dall'"arte simbolica" vera e propria, e cioè ancora nell'arte romantica) tuttavia siamo già a quella "relazione, affinità e concreta compenetrazione reciproca di significato e forma" in cui consiste l'arte in quanto è manifestazione dello spirito assoluto, e non piú di quello spirito soggettivo nel grado della rappresentazione e dell'intelletto cui si limitava il "linguaggio" (empirico) nella sua convenzionalità. Coerente, dunque, la concezione hegeliana nella sua triplice articolazione, e cioè nell'affermazione d'un'assenza di significato del pensiero, nell'accettazione dell'arbitrarietà del segno linguistico ordinario e nel tentativo d'inserire tra questi due estremi la prospettiva d'un "accordo" tra forma e significato che, raggiunto pienamente nell'arte classica, si presenta per ora, proprio nell'arte simbolica, come accordo e, reciprocamente, disaccordo "parziali" entrambi, come Hegel dice subito dopo. Abbiamo già visto il primo di questi due termini, l'"accordo" per il quale all'interno del simbolo noi troviamo già "il contenuto della rappresentazione" significata, un contenuto che, però — ed è questa la piú essenziale differenza dal "segno iconico" dei semantisti odierni — è quella "qualità universale in sé del significato" alla quale il simbolo deve sacrificare la sua singolarità di "cosa concreta." La controparte di quest'accordo (ovvero il "disaccordo parziale") sta invece nel fatto che "il simbolo, sebbene non debba essere del tutto inadeguato al suo significato, come il segno semplicemente esterno e formale, non deve neanche, per rimanere simbolo, farsi ad esso interamente commisurato. Infatti, sebbene per un lato il contenuto, che è il significato, e la forma che è usata per significarlo, concordino in *una* qualità, tuttavia la *forma* simbolica contiene per sé ancora *altre* determinazioni assolutamente indipendenti da quella qualità in comune che essa ha prima designato; come egual-

mente non è necessario che il *contenuto* sia un contenuto astratto, quale la forza, l'astuzia, ma può essere un contenuto concreto, che da parte sua può possedere anche qualità peculiari diverse dalla prima proprietà che costituisce il significato del suo simbolo, ed ancor piú dalle altre qualità peculiari di questa forma": il leone non è soltanto forte o la volpe astuta; "il contenuto perciò rimane anche *indifferente* nei riguardi della forma che lo rappresenta, e la determinatezza astratta che esso è, può egualmente essere presente in infinite altre esistenze e figurazioni. Parimenti un contenuto concreto ha in esso molte determinazioni, ad esprimere le quali possono servire altre figurazioni dotate della medesima determinazione. Avviene la stessa cosa per l'esistenza esterna in cui si esprime simbolicamente un contenuto qualsiasi. Anche essa, come concreta esistenza, ha in sé piú determinazioni di cui può essere simbolo." Anche il toro può esser simbolo della forza, mentre per parte sua ha infiniti altri significati simbolici. "Di qui deriva," conclude Hegel, "che il simbolo, secondo il suo concetto, rimane essenzialmente ambiguo."[72]

Ciò che avanza ora in primo piano è, come dicevamo, la controparte della relativa legittimità della simbolizzazione, che era data dal fatto che il simbolo ed il simbolizzato avessero qualcosa in comune: c'è però, aggiunge Hegel, dal lato dell'uno come dell'altro tutta una zona di sfasatura nella quale essi non coincidono piú, e restano disponibili a collegamenti del tutto diversi. Questa "ambiguità" riguarda il simbolo in quanto tale, cioè il fatto che "un'esistenza esterna" venga presa non "in base a lei stessa" bensí "in un senso piú ampio e piú universale": è la relatività-ambiguità di questa istituzione d'un rapporto fra esteriorità e interiorità, fra contenuto ed espressione, fra particolare e universale. Per ora, una tale ambiguità inerisce essenzialmente a quella forma d'arte che fa della simbolizzazione il suo procedimento tipico, e che è costretta a limitarsi a questo rapporto, che, pur non essendo piú apertamente convenzionale, come l'espressione linguistica ordinaria, resta affetto da una forma piú grave — perché non voluta, non accettata — di arbitrarietà o di mancanza di necessità, che essa tenterebbe di eliminare in quanto *va in cerca* d'una compiuta adeguazione di contenuto ed espressione che non riesce a raggiungere. Ma ciò che importa di piú è che Hegel, avendo colto proprio nel cuore del procedimento simbolico la radice della inadegua-

zione, non potrà far a meno di vederla estendersi anche di là dall'arte simbolica propriamente detta, anche in quel momento in cui il contenuto sembra aver trovato una sua espressione adeguata, cioè nell'arte classica, per il solo fatto che quest'espressione, pur coprendo in apparenza tutto l'ambito del contenuto, è, in effetti, particolare e sensibile, e dunque riduce il contenuto, che in realtà è infinito, alla propria limitatezza. Dal che proverrà il nuovo squilibrio dell'eccedenza del contenuto sull'espressione, ed una nuova forma d'arbitrarietà dell'espressione quando essa, nell'arte romantica, verrà abbandonata a tutta la possibile varietà e contingenza di atteggiamenti esterni ai quali il contenuto, rientrato in sé stesso, dovrà dimostrare la sua suprema indifferenza. Di fronte a questa prospettiva — che fa del testo che abbiamo letto uno dei piú importanti di tutta l'opera — si comprende come il tentativo di sviluppare questo "carattere dubbio del simbolo" che Hegel intraprende nelle pagine che seguono, appaia piuttosto insoddisfacente proprio in quanto rientra nell'ambito di discussione degli aspetti piú usuali del procedimento di simbolizzazione, che il testo precedente aveva già esaurito potenzialmente per ogni verso.

C'è però un passaggio, in queste pagine, che val la pena di rilevare, ed è quello in cui Hegel dice che la dubbiosità della simbolizzazione "cessa soltanto quando vengono espressamente nominati entrambi i lati, il significato e la sua figura, ed è al contempo espresso il loro rapporto." In questo caso, però — egli aggiunge — "la concreta esistenza rappresentata non è piú un simbolo nel vero senso della parola, ma una semplice immagine, ed il rapporto di immagine e significato acquista la nota forma del *paragone*, della similitudine." Questo testo — come fin troppo spesso, in Hegel — è molto meno ovvio di quel che sembri, perché se chiude una questione — quella dell'aspetto piú materiale, piú comune del procedimento simbolizzante che è legato a forme inferiori di cultura — ne apre un'altra, quella del rapporto fra contenuto ed espressione in procedimenti come il paragone, la similitudine e, come vedremo, la metafora, cui è propria una ben diversa rilevanza nella sede delle operazioni dell'arte letteraria; e pertanto ci spinge a passare senz'altro, sorvolando sulla descrizione dei caratteri dell'arte orientale, al capitolo sul "*simbolismo cosciente della forma d'arte del paragone*" che conclude l'intera sezione su *L'arte simbolica*.

La "forma d'arte del paragone" è quella in cui l'esteriorità di contenuto ed espressione oltre ad "esser presente in sé," nel simbolico, come nelle forme precedenti, *vien posta*, cioè giunge, appunto, a consapevolezza. Qui, aggiunge Hegel, la relazione reciproca di significato e forma non è piú fondata sul significato stesso, ma "diviene un incontro piú o meno accidentale, che appartiene alla *soggettività* del poeta," alla sua acutezza ed inventiva. "Egli in tal caso può partire, a preferenza, ora da un fenomeno sensibile, a cui da sé può imprimere un affine significato spirituale, ora dalla rappresentazione reale o anche da quella solo relativamente interna, per dar a queste un'immagine oppure per porre in relazione un'immagine con un'altra che abbia in sé eguali determinazioni." E su questi due procedimenti si fonda anche la distinzione dei due aspetti attorno ai quali si raggruppano i diversi generi di "paragone," e cioè — tenendo conto del fatto che entrambi considerano "il significato come la cosa principale e la figurazione come semplice rivestimento ed esteriorità" — quello in cui si parte dalla figurazione esteriore che "rimanda ad un significato generale" e quello in cui si parte, invece, da un significato "già per sé addotto," per il quale "solo successivamente viene esteriormente e da qualche parte scelta per esso una figurazione." Nel primo aspetto, in cui il rappresentare non è ancora messo in rilievo nella sua soggettività, e quindi "avanza la pretesa di costituire già di per sé un tutto," rientrano la favola, la parabola, l'apologo, il proverbio e la metamorfosi; nel secondo, nel quale è giunta a consapevolezza la intera subordinazione della figurazione al significato, e conseguentemente la rappresentazione simbolica non può condurre ad opere autonome "ma deve accontentarsi d'incorporare le proprie forme, come semplicemente accessorie, in produzioni artistiche diverse," rientrano l'enigma, l'allegoria, la metafora, l'immagine e la similitudine. L'autonomia degli elementi della prima suddivisione e la subordinazione degli elementi della seconda appare ovvia dal fatto che, nel primo caso, si tratta di veri e propri "generi" o tipi di composizione unitaria, nel secondo soltanto di *figure*. Proprio per questo, però, saranno i secondi e non i primi a dar occasione alle osservazioni piú rilevanti, perché in essi entrano in gioco *atteggiamenti* di operazione poetica che son comuni alle produzioni piú diverse, e quindi richiamano su di sé, problematicamente, tutto l'interesse filosofico, mentre il livello in-

feriore dei primi, appartenenti, come Hegel dice, "alla pre-arte del simbolico," ci consentirà di sorvolarne la trattazione che del resto, nello stesso testo delle *Lezioni*, non presenta motivi di urgente richiamo.

Già sappiamo che nelle forme di paragone che c'interessano "l'esteriorità reciproca dei due lati costituisce il presupposto, per cui il loro incontro è una vitalizzazione semplicemente soggettiva del significato mediante una forma ad esso esterna ed una spiegazione egualmente soggettiva di un'esistenza reale mediante il riferimento di essa alle altre rappresentazioni, sentimenti e pensieri dello spirito." Perciò, aggiunge Hegel, "è soprattutto in queste forme che si mostra l'arte soggettiva del *poeta*, nel senso di colui che fa." Pure, nonostante questa esteriorità, "per la giustificazione della relazione e del paragone soggettivi, la forma deve racchiudere in sé, secondo il proprio contenuto, in modo affine, i medesimi rapporti ed attributi che il significato ha in sé. Infatti il concepire questa somiglianza è l'unico motivo per comporre il significato proprio con questa forma determinata e per raffigurare quello per mezzo di questa." In secondo luogo, poiché è dall'universale che ora si parte, "il significato viene ad avere il ruolo di apparire anche realmente come il fine vero e proprio e di dominare l'immagine in quanto mezzo per rendersi intuibile."[73] Entrambi questi punti che Hegel ha giustamente rilevati dimostrano, però, già preliminarmente un predominare dell'elemento dell'universalità razionale nelle forme che Hegel sta per considerare, e resta ora da vedere in qual misura egli riesca ancora a non lasciarselo sfuggire a confronto di quell'elemento immaginativo o intuitivo al quale esse sono state pressoché ridotte da parte della critica romanticizzante.

Ciò che c'è da notare sull'esposizione della prima specie di paragoni che partono dal significato, e cioè degli *enigmi* non riguarda tanto l'analisi del loro procedimento, quanto l'affermazione della generale enigmaticità in sé del simbolo per il fatto che, essendo la forma esteriore distinta dal significato, "sorge sempre il dubbio in che senso vada presa la forma." Anzi, la differenza fra i simboli veri e propri e gli enigmi sta nel fatto che i primi sono "problemi senza soluzione," mentre l'enigma, in quanto saputo da chi lo propone, è "in sé e per sé risolto." Esso è "l'arguzia del simbolismo" che traveste il significato con le piú varie

apparenze, "e fa sí che il suo modo di rappresentazione, portando a sciogliere l'enigma, si distrugga da sé."

Opposta all'enigma è l'allegoria, che quantunque anch'essa cerchi "di rendere intuibili le qualità determinate di una rappresentazione universale per mezzo di qualità affini di oggetti sensibilmenti concreti," pure lo fa al fine della chiarezza, sí che "l'esteriorità di cui si serve deve essere la piú trasparente possibile per il significato che in essa deve apparire." Di qui i caratteri dell'allegoria che Hegel considera da due opposti punti di vista, che entrambi, però, manifestano il limite di questa forma. Da un lato, infatti, il compito dell'allegoria consiste "nel personificare, e quindi nel concepire come *soggetto*, astratte condizioni o qualità universali tratte sia dal mondo umano che da quello naturale"; ma questa soggettività non è un individuo, e pertanto essa "rimane l'astrazione di una rappresentazione universale che della soggettività acquista solo la *forma vuota* e va chiamata, per cosí dire, solo soggetto grammaticale"; e questa è la prima ragione per cui si dice che l'allegoria è fredda, è un'astrazione intellettuale, e che "anche nei confronti dell'invenzione essa riguarda piú l'intelletto che l'intuizione concreta e la profondità d'animo della fantasia." D'altro lato, i significati allegorici pur nella loro astrazione sono però "significati *determinati* e conoscibili solo per opera di questa determinatezza," sí che l'espressione di tali particolarità "deve per sé collocarsi accanto al soggetto come suoi predicati esplicativi." "Questa separazione di soggetto e predicato, di universalità e particolarità, è il secondo aspetto della freddezza dell'allegoria. L'intuibilità delle qualità piú specificamente significative viene tratta dalle estrinsecazioni, dagli effetti e conseguenze che vengono ad apparire mediante il significato, quando questo acquista realtà nell'esistenza concreta, o dagli strumenti e mezzi di cui esso si serve nella propria realizzazione effettiva. [...] Ma essendo nell'allegoria il significato l'aspetto dominante, a cui il processo del portare a piú precisa intuizione è subordinato altrettanto astrattamente quanto è esso stesso una semplice astrazione, la forma di queste determinatezze acquista qui solo il valore di semplice *attributo*." "In tal modo," conclude Hegel, "l'allegoria è fredda per entrambi i lati; la sua personificazione generale è vuota, la esteriorità determinata è solo un segno, che preso per sé non ha piú significato; cosí il centro, che dovrebbe in sé abbracciare la varie-

tà degli attributi, non ha la forza di un'unità soggettiva configurantesi nella sua reale esistenza ed a sé richiamantesi, ma diviene una forma semplicemente astratta per la quale l'essere riempita con tali particolarità abbassate ad attributi rimane qualcosa di esteriore."[74]

Questa critica hegeliana del procedere allegorico appare dipendere direttamente dalla stessa definizione piú generale dell'arte come "manifestazione sensibile dell'idea" e quindi dal rapporto fra l'universalità del contenuto e la determinatezza *sensibile* ed *intuitiva* dell'espressione. Ciò porta Hegel ad impostare la sua critica sul motivo, in verità molto discutibile, della "freddezza," esso stesso estremamente metaforico e significativo d'un criterio empiricamente emozionalistico, inadeguato all'importanza funzionale dell'argomento. La verità è che il limite dell'allegoria sta proprio nell'esser essa un tentativo di rappresentare l'universale immediatamente in forma sensibile, in quanto in essa un elemento concettuale è *affermato senza problematizzazione* ed immediatamente rappresentato all'intuizione per mezzo d'un elemento sensibile scelto per un'associazione empirica di operazioni (l'esempio piú comune: la Giustizia con la bilancia, perché giudicare le azioni umane è come pesarle). Sembra almeno un modo iniziale di assumere problematicamente la realtà, ma non lo è perché nella raffigurazione immediata il movimento problematico si esaurisce prima di aver avuto il tempo di impostarsi. Questo però significa, alla fine, che il limite dell'allegoria non è altro che quello d'essere, appunto, una "manifestazione sensibile dell'idea": onde la definizione hegeliana dell'arte — a parte i criteri di temperatura — finisce con l'essere la precisa definizione dell'allegoria.

E veniamo all'ultima specie di paragoni, la piú importante, che comprende la metafora, l'immagine e la similitudine. Ora "il significato che sta chiaro dinanzi alla coscienza viene da essa reso evidente nella forma di una esteriorità affine, e ciò tuttavia in un modo da non esservi piú problemi da risolvere, ma solo una figurazione attraverso cui il significato rappresentato appare in perfetta chiarezza e si palesa subito per quel che è." Quest'"assenza di problemi" ci anticipa il piano generale su cui Hegel tende a spiegare queste forme, che è quello d'una prevalenza dell'elemento intuitivo ed immediato: quantunque in alcuni passaggi Hegel non possa far a meno di rilevare alcuni elementi che testimoniano, in-

vece, la portata della operazione razionale nella costituzione di queste figure, e che dovrebbero convincere sulla inadeguatezza d'una loro giustificazione immediatistica; ma vediamo i testi. "Per quanto riguarda *in primo luogo* la metafora," dice Hegel, "questa va già *in sé* considerata come una similitudine, in quanto esprime il significato per sé chiaro in un fenomeno della realtà concreta, il quale è ad esso paragonabile e simile. Ma, nel paragone come tale, sia il senso vero e proprio che l'immagine sono specificamente distinti l'uno dall'altra, mentre nella metafora questa separazione, sebbene in sé esistente, *non è ancora posta*. Perciò anche Aristotele cosí distingue il paragone dalla metafora, che al primo va aggiunto un 'come' di cui non c'è bisogno nella seconda. Infatti l'espressione metaforica indica un *solo* lato, quello dell'immagine; ma nella connessione in cui è usata l'immagine, il significato vero e proprio si presenta cosí ovvio da esser dato immediatamente quasi senza diretta separazione dall'immagine." Da questa premessa generale, Hegel procede, come sempre, ad una articolazione del tema. Anzitutto, egli dice "l'ambito e la varietà di forma della metafora sono infiniti, mentre la sua determinazione è semplice. La metafora è un paragone in breve, in quanto, se pur non oppone ancora l'uno all'altra significato e immagine, ma mette in rilievo solo l'immagine, ne cancella però il senso *proprio* e fa conoscere chiaramente e subito nell'immagine, mediante la connessione in cui essa appare, il significato che realmente si intende, sebbene tale significato non sia indicato esplicitamente." Dal punto di vista linguistico ogni lingua è ricca di metafore, le quali "sorgono dal fatto che una parola che all'inizio indica solo qualcosa del tutto sensibile, viene estesa al campo spirituale"; ma il lato metaforico scompare con la distinzione di immagine e significato, sí che l'immagine finisce col dare, invece di un'intuizione, soltanto l'astratto significato. Questo implica la necessità dell'invenzione di nuove metafore da parte della fantasia poetica, il cui compito consisterà sia "nel trasferire i fenomeni, le attività, le condizioni di una sfera superiore, rendendole intuibili, a contenuto di una sfera inferiore, e rappresentare significati propri a questa specie subordinata sotto figure e immagini tratte da quella superiore" (per es., riportando l'inorganico all'organico, o il naturale allo spirituale) e sia nel portare lo spirituale ad intuizione per mezzo dell'immagine di oggetti naturali. Quanto allo sco-

po del metaforizzare, si tratterà in generale del "bisogno e potenza dello spirito e dell'anima, che non si accontentano del semplice, dell'abituale, del comune, ma li oltrepassano per giungere ad altro, per adattarsi in quel che è diverso, per unire in uno quel che è doppio"; e piú articolatamente "il primo motivo è quello del *rafforzamento*. Animo e passioni, in sé stessi pieni e mossi, da un lato portano ad intuizione questa forza ingrandendola sensibilmente, dall'altro vogliono esprimere la propria agitazione ed il loro mantenersi in molteplici rappresentazioni, con quest'analogo loro esternarsi in vari fenomeni e con il muoversi nelle immagini piú disparate." Un secondo motivo "è dato dal fatto che lo spirito, quando il suo movimento interno lo immerge nell'intuizione di oggetti affini, vuole al contempo liberarsi dalla loro esteriorità, in quanto cerca *sé stesso* nell'esterno, lo spiritualizza e, configurando sé e la sua passione a bellezza, mostra ora di aver la forza di portare a rappresentazione anche questo suo elevarsi." Infine, "però, l'espressione metaforica può altrettanto esser prodotta dal piacere semplicemente sregolato della fantasia che, incapace di porre un oggetto nella sua forma peculiare ed un significato nella sua semplice mancanza d'immagini, aspira dappertutto ad una intuizione concreta affine; oppure la metafora può essere prodotta dall'arguzia di un arbitrio soggettivo che, per sottrarsi alla banalità, si dà a piccanti eccitamenti, di cui non è soddisfatto prima di essere riuscito a scoprire tratti affini in quel che è apparentemente eterogeneo al massimo, e quindi a combinare tra di loro in modo sorprendente le cose piú remote."[75]

La principale caratteristica di questa teoria hegeliana della metafora è quella di presentare una unità ed una coerenza soltanto apparenti: in realtà sembrano coesistere, in essa, due motivi opposti la cui connessione e conciliazione è parecchio problematica. L'uno è quello d'un'evidente consapevolezza ed anche d'un'esplicita ripresa del motivo aristotelico della discorsività razionale della metafora, documentate non solo dal riferimento di essa al genere delle similitudini, in quanto paragone senza "come" o paragone in breve, ma anche dal rilievo dell'elemento della connessione, della "unione in uno di ciò che è doppio," e infine — quantunque in un contesto quasi dispregiativo — di quel "combinare tra di loro le cose piú remote," che riproduce un'altra e non citata espressione aristotelica. L'altro motivo, opposto a questo rilievo dei ca-

ratteri razionali, medianti della metafora, è quello non tanto d'una sua componente intuitiva ed immaginativa, ma proprio del *risolversi* del suo processo in un fatto immaginativo e fantastico. Lo attestano anzitutto "l'assenza di problemi" che abbiamo già rilevato, ma piú esplicitamente le affermazioni che la metafora "indichi un *solo* lato, quello dell'immagine" e soprattutto, che essa "*cancelli*" il senso proprio, rendendo dunque la *connessione* in cui consiste irriconoscibile o comunque irrilevante e dimenticata; e infine, il vanificarsi del motivo del "rafforzamento," scopo della metafora, in determinazioni psicologiche ed emozionali. Di questi due motivi è evidente che quello che prevale è il secondo, e non certo a vantaggio della ricerca: e sembra proprio una regola fatale dell'estetica di Hegel quella onde le sue componenti romantiche, sensibilistiche ed emozionalistiche si assumono l'incarico di interrompere o fuorviare le analisi piú ricche di significato problematico. E questo diciamo non per negare alla metafora — come a qualsiasi espressione linguistica — una componente immaginativa e sensibile, ma perché fermarsi ad essa, ed assumerla in funzione *risolutiva* elude il problema specifico che è un problema di linguistica letteraria, cioè un problema di tecnica operativa dell'uso e della trasformazione dello strumento espressivo o linguistico. Alla soluzione del quale soccorre certo in misura molto maggiore, sul piano gnoseologico, il riconoscimento d'una intellettualità discorsiva della metafora, cui l'aspetto immaginativo sia concepito come interno, in sintesi con l'elemento razionale della "connessione,"[76] che non l'isolamento dell'elemento intuitivo come "scopo finale" della figura, raggiunto attraverso la cancellazione del "senso proprio," cioè del senso piú chiaramente discorsivo ed intellettuale. Dove poi è molto difficile ammettere come alla *mediazione*, rappresentata dalla *connessione*, possa *succedere* l'immediatezza, come il mediato possa *risolversi* nell'immediato, se non per l'atto rinunciatario di chi ad un certo punto chiuda gli occhi per non vedere. Senza dire che il rilievo del momento della razionalità, della connessione e della mediazione è, infine, molto piú idoneo a permettere ciò che piú conta, e cioè l'integrazione di questa prospettiva gnoseologica con quella piú autenticamente *poietica*, e cioè pratico-operativa, già aperta dallo stesso Aristotele attraverso la definizione della metafora come "*epiphorà onomatos allotríou*," cioè come un *trasferimento* che è, ovviamente, una

operazione da compiersi e non la constatazione di qualcosa di dato (in cui non può non pietrificarsi, invece, la prospettiva intuizionistica e contemplativa). Perché fra i molti trasferimenti e le molte sostituzioni possibili sarà allora da scegliersi quella che meglio realizzi il "rafforzamento," inteso però non nel senso emozionalistico di Hegel, bensí nel senso della *intensiva significazione* d'un contenuto ottenuta per mezzo di quello che non è solo, come Hegel crede, un paragone ellittico, ma piuttosto una vera "identità paradossale del diverso"[7] che dalla diretta affermazione dell'"è" connessa — a differenza dal paragone — con la soppressione del "come," già viste da Aristotele nella *Retorica*, riceve tutta la sua validità di operazione artistica.

Quanto alle due rimanenti forme di paragone, l'immagine e la similitudine, la prima inizia il processo di separazione di ciò che era unito nella metafora in quanto essa ha luogo "quando due fenomeni o condizioni, che presi per sé sono relativamente autonomi, sono posti in unità, cosicché l'uno dà il significato che la immagine dell'altro fa cogliere." Onde la sua "determinazione fondamentale" è "l'*essere per sé*, la *separazione* delle sfere diverse da cui son presi il significato e la sua immagine; e l'aspetto comune, le qualità, i rapporti ecc. non sono, come nel simbolo, l'universale e sostanziale indeterminato, ma l'esistenza concreta saldamente stabilita per l'uno come per l'altro lato." Questa separazione conduce, nella similitudine, ad una autonomizzazione dei due elementi, in quanto in essa "tutto quello che l'immagine rappresenta esclusivamente in forma d'immagine, può acquistare per sé un genere di espressione autonomo, anche nella sua astrazione come significato, il quale quindi si presenta accanto alla sua immagine e viene con questa paragonato. Metafora ed immagine rendono intuibili i significati *senza* esprimerli, cosicché solo la connessione in cui esse si trovano indica apertamente che cosa propriamente si vuole dire con loro. Nella similitudine, invece, entrambi i lati, immagine e significato, seppure con sviluppo maggiore o minore, o dell'una o dell'altro, sono perfettamente distinti; ognuno è posto per sé e solo in questa separazione sono riferiti l'una all'altro, sulla base delle somiglianze del loro contenuto." Scopo della similitudine è quello di soddisfare il bisogno della "fantasia soggettiva del poeta" di cercare per il contenuto che essa ha portato a coscienza nella sua astratta universalità, una for-

ma concreta, per "rendere a sé intuibile anche in un'apparenza sensibile quel che è rappresentato secondo il suo significato." Il che mostra la "forza" della fantasia "di connettere insieme cose che sono, secondo la connessione esterna, reciprocamente remote, e quindi di attirare nell'interesse per un solo contenuto le cose piú varie e di legare con il lavoro dello spirito tutto un mondo di multiformi apparenze alla materia data."[78] Ancora una volta il motivo della razionale autonomizzazione, del razionale dominio sulla materia viene tradito dall'attribuzione della facoltà unificatrice alla *fantasia*, che come funzione essenzialmente intuitiva non può certo pretendere ad alcuna unificazione, ma soltanto a quella empirica e casuale associazione cui viene ora a ridursi e a scadere la piú "alta" fra le manifestazioni dell'arte simbolica. Tuttavia il motivo della presa di coscienza e della "separazione," come segno di un maggiore dominio dei mezzi espressivi è destinato a trovare, qualche pagina piú oltre, una utilizzazione estremamente interessante nella sua applicazione all'arte drammatica. Sembrerebbe, dice Hegel, che quest'ultima, "richieda la massima naturalezza nell'esprimere le passioni," e che di conseguenza in essa le similitudini non possano aver luogo; ma quando il sentimento si profonda tanto nel suo oggetto da non potersene liberare, allora le similitudini servono a "mostrare che l'individuo non solo si è immerso immediatamente nella sua determinata situazione, passione e sentimento, ma anche che ne è al di sopra come natura alta e nobile e se ne può liberare." Le similitudini esprimono questa liberazione dell'anima "dapprima in modo del tutto formale, poiché solo la profonda forza e capacità di oggettivare anche il proprio dolore e la profonda sofferenza è in grado di paragonarsi con altro e quindi di contemplarsi teoreticamente in oggetti estranei, oppure, con la piú terribile derisione di sé stesse, di porsi di fronte anche il proprio annientamento come un'esistenza esterna, pur rimanendo calme e salde in sé." "Infatti questo immergersi nell'alto e nell'esterno è qui la *liberazione* dell'interno dall'interesse semplicemente pratico o dall'immediatezza del sentimento verso libere forme teoretiche con cui quel paragonare per il paragonare, che trovammo nella prima fase, si restaura in modo piú approfondito, in quanto ora esso può comparire solo come vittoria sulla semplice preoccupazione e come uno sciogliersi dal potere della passione," che consiste soprattutto "nel fatto che un

carattere che è già *uno* con i propri interessi, con il suo dolore e il suo destino cerca con paragoni di liberarsi da questa unità immediata, palesando realmente tale liberazione col mostrarsi capace ancora di similitudini." "Sono principalmente i caratteri criminali che Shakespeare eleva oltre la loro cattiva passione, dando loro grandezza di spirito nel crimine come nell'infelicità; e non li lascia, come fanno i francesi, nell'astrazione, cosí che essi suggeriscano solo a sé stessi momento per momento di voler essere dei criminali, ma dà loro questa forza della fantasia con cui possono intuire sé stessi come un'altra figura estranea. [...] In questa oggettivazione, in questo esprimersi per mezzo di paragoni, vi è al contempo la calma e la padronanza del carattere in sé stesso, con cui esso si placa nel suo dolore e nella sua rovina."[79] Ed in questa calma e padronanza l'arte simbolica raggiunge il suo punto piú alto ed anche piú vicino alla successiva forma classica, prima del suo dileguare nei generi della poesia didascalica e descrittiva e dell'epigramma.

L'interesse delle pagine sulla similitudine è quello di offrire una efficace controparte alla componente romantico-emozionalistica ed intuizionistica presente nella trattazione della metafora. Non è certamente il caso di lasciarsi andare a paragoni avventurosi, come quello che volesse riferire l'"intuire sé stessi come una altra figura estranea" per es. alla *Verfremdung* brechtiana, perché Hegel parla qui soltanto della funzione *della similitudine* nel discorso drammatico e non dell'impianto della recitazione, manca qualsiasi polemica contro l'illusione scenica, l'immedesimazione ecc. (che Hegel, al contrario, mostrerà di accettare nelle ultime pagine delle *Lezioni*, sull'arte drammatica) e soprattutto manca qualsiasi accenno a quella prospettiva pratica ed operativa che contraddistinguerà tanto decisamente la poetica di Brecht. Tuttavia, la stessa posizione dialettica assegnata alla similitudine per il suo carattere innegabilmente discorsivo, quantunque renda Hegel avvertito contro il pericolo della sua "superfluità" e d'un suo uso non opportunamente controllato, serve a collocare su un piú alto piano di valori espressivi quell'atteggiamento che mostri di essersi "liberato," come Hegel dice, dalla sottomissione ai casuali impulsi dell'immediatezza del sentire. Resta soltanto da vedere se questo riconoscimento dell'importanza del dominio della *ragione* sulle operazioni artistiche (che però, ancora una volta, Hegel tor-

na ad attribuire alla "forza della fantasia") debba attendere la *discorsività dispiegata* della similitudine, per trovare un'applicazione nella reale prassi artistica, o se piuttosto non sarebbe stato molto piú opportuno anche riguardo alle altre "forme di paragone" ed alle altre determinazioni piú autenticamente artistiche del processo di simbolizzazione e significazione, prima fra tutte la metafora. E se non sia invece una dimostrazione d'incertezza e d'un'eccessiva indulgenza all'arbitrarismo intuizionistico il fatto che Hegel abbia dovuto proprio lasciarsi costringere dagli sviluppi piú evidenti della sua ricerca per affidare alla similitudine — che poi dev'essere "riuscita" ed evitare d'apparire una "ripetizione inutile" che renda la poesia "insipida e pesante" ecc. — quella "liberazione" dall'impulso all'"espressione" immediata che soltanto può concludersi nella "padronanza" del processo di simbolizzazione.

Il nostro studio dei capitoli hegeliani sugli aspetti dell'arte simbolica che maggiormente interessassero il problema della significazione, o del rapporto fra contenuto ed espressione — e pertanto le questioni piú strettamente connesse al compito di determinare una linguistica delle arti — ci ha offerto, proprio in queste pagine pochissimo considerate dai critici, il documento di una impostazione problematica che non può evitare d'impegnarsi, fin da principio, in questioni che non si lasciano ridurre al voluto schema per il quale l'"arte simbolica" è soltanto un primo e provvisorio gradino del preteso sviluppo essenziale, o metafisico, della determinazione artistica. Hegel, che ha cominciato con Zoroastro, è stato costretto a parlare di Shakespeare e di Goethe e non per inessenziali anticipazioni, ma proprio in momenti decisivi della sua ricerca. Inoltre — e questo è certamente un merito — egli non ha potuto far a meno di basare il suo discorso sull'arte simbolica su alcune definizioni piú generali di semantica del discorso ordinario, le cui affermazioni di alterità reciproca di significante e significato non hanno potuto esser cancellate dalla opposta dichiarazione della necessità d'una loro coincidenza nell'uso artistico del procedimento simbolico. Come abbiamo già osservato, questa alterità di espressione e contenuto (ché non di altro si tratta, alla fine) si comporrà soltanto provvisoriamente nella forma classica, per riproporsi al livello piú alto dell'arte cristiano-romantica, e questo — morte dell'arte a parte — conferma il carattere problematico di quel rapporto e quindi, almeno e per ora, l'*im-*

possibilità di eluderlo in una spiegazione che, come quelle tardo-romantiche, immediatistiche ed ispirazionistiche, lo diano per scontato in partenza, putacaso nella identità d'"intuizione ed espressione" o simili. Il problema resta aperto, e sulla strada della sua soluzione Hegel non potrà dirci di piú perché per lui la soluzione è quella di pensare ad altro, cioè alla filosofia. Nella nostra ricerca abbiamo comunque ottenuto i mezzi per poter affrontare l'ultimo e piú grave problema sollecitato dalle *Lezioni d'estetica*, quello della dissoluzione dell'arte nella forma romantica.

6. *La forma romantica e la dissoluzione dell'arte*

Se il movente dell'arte simbolica è "lo sforzo di elevarsi dalla natura alla spiritualità," nella forma classica l'arte raggiunge il suo culmine "perché lo spirituale compenetra completamente la sua apparenza esterna, idealizza il naturale in questa bella unione e lo trasforma a realtà adeguata dello spirito nella sua stessa individualità sostanziale." Tuttavia, come sappiamo, anche questa perfezione ha il suo limite, poiché essa, in quanto "si realizza nell'elemento dell'esteriorità e quindi fa della realtà sensibile l'esistenza appropriata, contrasta a sua volta con il vero concetto dello spirito, e dalla sua conciliazione nel corporeo lo risospinge a sé stesso, alla conciliazione di sé in sé stesso." "Questa elevazione dello spirito *a sé*, con cui egli acquista in sé stesso la sua oggettività, che dovrebbe altrimenti cercare nell'esteriore e nel sensibile dell'esistenza, e con cui si sente e sa in questa unità con sé, costituisce il principio fondamentale dell'arte romantica"; per quest'ultima fase dell'arte, dunque, "la bellezza dell'ideale classico e quindi la bellezza nella sua forma piú propria e nel suo contenuto piú appropriato, non è piú la cosa ultima. Infatti nella fase dell'arte romantica lo spirito sa che la sua verità non consiste nell'immergersi nella corporeità; al contrario egli diviene certo della sua verità solo per il fatto che dall'esterno si riporta nella sua intimità con sé e pone la realtà esterna come un'esistenza a lui non adeguata."[80]

In questa definizione generale della forma d'arte romantica è già implicito il destino della contraddizione che dovrà condurla

a dissoluzione, per esser essa, in quanto arte, legata ad un'espressione sensibile, ma in quanto attività dello spirito giunto ad "acquistare in sé stesso la sua oggettività," spinta a porre "la realtà esterna come a lui non adeguata."

A questo punto ci occorre precisare con la maggiore chiarezza possibile il problema del nostro rapporto con questa impostazione hegeliana. Perché se per Hegel la contraddizione dell'arte cristiano-romantica (e per essa, dell'arte moderna in genere) si stabilisce fra il carattere d'interiorità spirituale del contenuto e quello di esteriorità sensibile dell'espressione, o noi l'assumiamo negli stessi termini, e allora non ci resta che accettare la conclusione del passaggio all'autosoddisfacimento dello spirito nell'elemento *ch'è proprio della sua interiorità*, cioè nella speculazione, e quindi accettare la morte dell'arte per l'inessenzialità che su questo piano sopravviene a qualsiasi forma di espressione (e questo, a meno di non voler ritornare ai tentativi prehegeliani, piú o meno ingenuamente misticizzanti, di concepire proprio il massimo dell'interiorità nell'immediatezza del sentimento e della sua espressione artistica) oppure non si vede quale utilità, sia pure in senso problematico, possa riservarci questa maniera hegeliana di considerare la contraddizione fra contenuto e forma: di là dalla cui formulazione pare che non ci sia destinata altra sollecitazione per alcun verso proficua.

Pure, c'è ancora qualche considerazione che può trattenerci dal rinunciare all'esperienza di questi testi hegeliani, che abbiamo intrapresa. Anzitutto, un contrasto fra contenuto ed espressione sembra minacciare le sorti dell'arte contemporanea ancor piú che ai tempi di Hegel. La presa di coscienza di questo contrasto è per noi imprescindibile perché costituisce il punto di partenza *attualmente problematico* che solo può sottrarre tutta la nostra ricerca al pericolo di doversi invischiare in partenza nel circolo vizioso del cominciamento speculativo. Ma se prendiamo atto dei piú importanti tentativi contemporanei di considerare quel contrasto (da parte di pensatori, artisti e critici che, in grande maggioranza non l'hanno certo appreso nelle pagine delle *Lezioni* di Hegel) noi troviamo che molti di loro s'indirizzano ancora al rapporto d'interiorità ed esteriorità, senza sospettare a quali sviluppi esso sia stato condotto nel quadro d'un'impostazione certamente molto piú rigorosa, e questo piú d'un secolo fa ed in condizio-

ni certamente molto diverse (molto meno "problematiche," sembrerebbe: ma soltanto in apparenza) dello sviluppo delle arti e dell'uso dei mezzi espressivi. Onde il considerare la sorte dell'impostazione e risoluzione hegeliana del problema potrà servire come un'esperienza *tipica*, i cui risultati potranno in parte rivelarsi applicabili anche a manifestazioni in apparenza molto diverse.

In secondo luogo, Hegel è stato il primo a formulare con chiarezza e decisione il problema del contrasto fra contenuto ed espressione. Questa formulazione, nei suoi precisi termini, è dunque indispensabile anche come punto di riferimento storico. Sapere, cioè, che questo dissidio ha cominciato ad esser denunciato in questi termini e non in altri, è indispensabile per poter seguire anche le eventuali modificazioni della sua rilevazione, al fine di veder chiaro nelle successive spiegazioni che se ne son tentate.

In terzo luogo, anche la continua sovrapposizione dei due piani, storico e sistematico nel discorso di Hegel (a parte il fatto che non manca di riprodursi in una quantità di altri casi, con la sola differenza d'una struttura sistematica incomparabilmente meno coerente) non toglie l'interesse del fatto che, comunque, una prospettiva storica, sia pure estraniata, metafisicizzata quanto si voglia, non abbia potuto esser stata evitata da Hegel. Il contrasto di contenuto ed espressione riguarda l'arte cristiano-moderna, cioè la piú vicina a Hegel, non quella classica da lui elevata al livello d'una perfezione tipica ed irrinnovabile; e se si prescinde dalla spiegazione secondo cui si tratterebbe di gradi percorsi dallo spirito del mondo nel suo autosviluppo, resta l'istituirsi d'un rapporto fra *le esperienze ormai consacrate* ed i tentativi *di produzione ulteriore*, quello che potremmo chiamare un *processo di classicizzazione*, per il quale le opere valide che, approssimativamente, contano cinquant'anni di vita, vengono usualmente assegnate ad una zona che insieme le consacra e le rende irriproducibili, ma, ciò che piú conta, sembra sottrarle al dominio del problematico e trasformarle in risultati che non c'è che da accettare cosí come sono. Mentre la circostanza che, al momento della loro nascita, esse erano ben coinvolte in problemi e contrasti di contenuto ed espressione, sembra soltanto riservata ad una loro ricostruzione filologica che d'altra parte, trovandosi di fronte a testi in cui i problemi erano già determinatamente risolti, non ha molti documenti a cui appoggiarsi, se non putacaso le discussioni che suscita-

rono; le quali però, proprio per l'autorità storica successivamente acquisita dai testi stessi, ci appaiono svolgersi ad un livello molto inferiore al reale oggetto su cui vertevano, ed occuparsi di questioni che in realtà avevano ben poco a che fare con quei caratteri che, invece, avrebbero consacrato il valore duraturo dell'opera. Per quanto riguarda Hegel, il lettore delle *Lezioni d'estetica* troverà molto spesso di sorprendente modernità le osservazioni critiche che egli dedica non solo alle opere dell'arte classica, ma anche a quelle del suo tempo (fra le quali, in via di metodo, è forse opportuno includere anche il teatro di Shakespeare, a causa della portata della rinascita scespiriana nella Germania romantica).

L'inevitabile, se pur parziale, storicizzazione della problematica hegeliana dell'estetica potrebbe dunque convincerci a concepire la accentuazione del contrasto di contenuto ed espressione come una caratteristica legata *alla stessa problematica operativa della produzione artistica del momento*; e reciprocamente, la consacrazione in una sfera del "classico" delle opere che il succedersi dei tempi sembra aver sottratto all'attualità dei problemi della produzione, come la corrispondente "giubilazione" (mi si perdoni l'irriverenza) di risultati indiscutibili di cui s'è perduto il senso delle difficoltà e del travaglio problematico in parte per perdita d'informazione e in parte perché sembra trattarsi di problemi che non coincidono piú con quelli attuali e quindi non sollecitano un interesse partecipante. E in questo caso ci vorrebbero opere del livello dell'*Arte della fuga* del Bach che Schönberg disse "primo musicista dodecafonico," o degli ultimi quartetti di Beethoven, perché potessero esser sottratte ad un simile processo di classicizzazione e coinvolte, invece, come queste ultime lo furono appunto da Schönberg, nel vivo del processo problematico della produzione di un artista appartenente ad uno o due secoli successivi (a parte quanto potrebbe poi attenere a difetti di prospettiva e ad una proiezione di problemi attuali nel lavoro di artisti del passato che erano ben lontani dall'immaginarseli). D'altra parte si potrebbe anche sostenere che quella che sembra un'eccezione dovrebbe invece essere una regola dell'esperienza storica delle grandi opere del passato, nessuna delle quali dovrebbe esser classicizzata o, peggio ancora, giubilata, e che il compito della critica storica dovrebbe esser proprio quello di giungere ad una tal ricostruzione del loro processo di produzione che l'attualizzasse senza residui e

mostrasse con tutta evidenza le piú insospettate connessioni che effettivamente lo legano a quello delle opere odierne; ma è anche vero che la critica storica non è fatta soltanto per mostrare le affinità, ma anche le differenze, soprattutto quelle che risiedono nella corrispondente struttura storica, al cui condizionamento una concezione storicisticamente critica non può sottrarre i problemi espressivi, linguistici e compositivi delle arti. Senza dire che la completa assenza di qualsiasi spregiudicatezza e persino di qualche atteggiamento iconoclasta avrebbe certamente impedito svolte essenzialissime dell'arte del nostro tempo — ma, del resto, di tutti i tempi — appesantendola nella oziosità d'un facile conformismo. In definitiva, soltanto il piú rigoroso rispetto della prospettiva storica e la piú attenta fatica ricostruttiva (che è poi lo stesso) possono ovviare alle altrimenti inevitabili intemperanze e leggerezze sia in un senso che nell'altro, e cioè sia nel senso del processo di differenziazione di ciò che è classico da ciò che è attuale in ordine al rapporto problematico-risolutivo di contenuto ed espressione, e sia nel senso della discriminazione di quegli aspetti secondo cui ciò che, secondo altri, appare classico, è invece attuale, delle traduzioni che sono necessarie a questo fine e della loro legittimità, sottraendo tutte queste serissime operazioni alle oziose facilonerie gastronomiche del "gusto" dell'intuizione, dell'immediato "rivivere" ecc., da riservarsi al mero consumo della gente dabbene che vuol pascersene, purché paghi (a parte i connessi gravi problemi di educazione culturale e di lotta contro l'industrializzazione di tutte le condizioni di produzione culturale, che per ora non entrano nella nostra considerazione).

Infine, la stessa veduta hegeliana del superamento filosofico dell'arte, preparata com'è da una considerazione del contenuto che ne accentua gli aspetti connessi con la problematica morale, religiosa e civile delle diverse epoche (anche lontanissime dall'età del "dissolvimento") ha un aspetto provvisto di notevole forza di sollecitazione anche di là dalle determinate ed inaccettabili giustificazioni sistematiche. Ed è quella per cui essa suggerisce un'immanenza sostanziale della problematica filosofica alle intenzioni ed ai moventi sia contenutistici — il che è piú ovvio — ma sia anche formali e linguistici — il che è meno facile concepire, ma è tanto piú doveroso ipotizzare — della produzione artistica (dove poi una concezione operativa del processo di produzione artistico con-

nette ben piú strettamente e rigorosamente i cosiddetti aspetti contenutistici e formali). Perché alla fine, che si tratti del contenuto in sé sostanziale dello spirito, o della circolarità di cominciamento e risultato, o del vero ch'è l'intero, il discorso piú demistificato che sia dato di ricavarne è quello secondo cui l'arte diventa filosofica e, sia pure, "muore" nella filosofia perché portava dentro di sé un contenuto "filosofico" fin dal suo inizio, il quale poi non poteva mancar di condizionare anche la propria disponibilità a una determinata espressione a preferenza d'un'altra. Il che — ove, beninteso, non si concepisca piú la filosofia come "pura speculazione" ma come attività sovrastrutturale problematizzante i piú diversi contenuti della riflessione — finisce poi col mettere in questione anche la faccenda della "morte dell'arte," perché ove la distinzione delle due sfere sia affidata ai rispettivi procedimenti operativi nessuno può dire qual sia la sorte rispettiva dei procedimenti dell'arte e di quelli della filosofia e quella del loro rapporto: se essi troveranno progressive e sempre storicamente diverse delimitazioni dei loro ambiti, e quali, o se l'una attività sarà destinata a venir riassorbita dai procedimenti operativi dell'altra, e quale. Che sarebbe poi, naturalmente, un discorso oziosissimo se non servisse a far giustizia di qualsiasi distinzione aprioristica, della scolastica delle "facoltà" o "forme spirituali" che siano, e ad impegnare, invece, la ricerca, sempre entro determinati orizzonti storici, nella considerazione attenta *di ciò che è diverso sulla base di ciò che è comune* nelle attività produttive umane in generale.

Queste ragioni sembrano comunque sufficienti a farci proseguire l'esame delle *Lezioni* hegeliane; ma ancor piú, esse servono ad indicarci che cosa vi dobbiamo ricercare, dato che il senso immediato della dissoluzione dell'arte ad opera della "forma romantica" è chiaro, e se fosse esso solo l'oggetto della nostra indagine, questa potrebbe anche considerarsi conclusa, o potrebbe continuare soltanto a titolo d'informazione; mentre i punti su considerati riguardano, invece, sollecitazioni che potranno rivelarsi anche essenzialmente proficue.

"Il vero contenuto del romantico," riprende Hegel, sempre nell'Introduzione alla sezione su *L'arte romantica*, "è l'interiorità assoluta, mentre la forma corrispondente è la soggettività spirituale in quanto coglie la propria autonomia e libertà." "La soggetti-

vità assoluta come tale sfuggirebbe però all'arte e sarebbe accessibile solo al pensiero, se essa, per essere soggettività *reale*, conforme al proprio concetto, non penetrasse anche nella esistenza esterna e da questa realtà non si ritirasse in sé. Questo momento della realtà è proprio dell'assoluto, perché l'assoluto come infinità negativa ha a risultato della propria attività sé stesso come unità semplice del sapere con sé e quindi come *immediatezza*. In base a questa esistenza anche immediata, che è fondata sull'assoluto stesso, questo non si mostra come l'unico dio solerte che solo toglie il naturale e la finita esistenza umana, senza configurarvisi ad apparenza come reale soggettività divina; ma il vero assoluto si dischiude, acquistando un lato secondo cui diviene coglibile e manifestabile anche nell'arte."[81] Hegel s'impegna ancora per alcune pagine nell'articolazione di questa dialettica di estraneazione e riappropriazione dell'assoluto come umanizzazione del divino, fino ad esaminare, in un paragrafo che c'interessa piú da vicino, il "rapporto fra il contenuto e la maniera di rappresentarlo." Sottratti al contenuto dell'arte romantica tutti i temi naturalistici e tutti i tentativi simbolici e plastici di rappresentarli, "tutto il contenuto si concentra quindi nell'interiorità dello spirito, nel sentimento, nella rappresentazione, nell'animo che si sforza all'unione con la verità, cerca e tende a creare e a conservare il divino nel soggetto, e ormai non è piú disposto a realizzare fini ed imprese *nel mondo* per il mondo, ma ha piuttosto come unica impresa essenziale la lotta interna dell'uomo in sé e la conciliazione con Dio, e porta a rappresentazione solo la personalità e la di lei conservazione, e le istituzioni idonee a questo scopo. [...] Ma, apparendo questo contenuto assoluto concentrato nel punto dell'*animo soggettivo*, ed essendo perciò ogni processo portato nell'interno dell'uomo, la cerchia del contenuto viene a sua volta *ampliata* all'infinito. Il contenuto si dischiude ad una varietà senza limiti [...]. Perciò la storia dell'animo diviene infinitamente ricca e può configurarsi in svariatissimi modi in circostanze e situazioni sempre mutate. E se ora l'uomo esce addirittura da questa sfera assoluta, per occuparsi del mondano, l'ambito degli interessi, dei fini e dei sentimenti diviene tanto piú incommensurabile quanto piú profondo è divenuto in sé lo spirito in conformità a tutto questo principio, per cui nel suo svolgersi esso si dispiega in una pienezza infinitamente accresciuta di collisioni esterne ed interne, di

lacerazioni, passioni di tutte le gradazioni, e nei piú vari stadi di soddisfacimenti. L'assoluto completamente in sé universale, quale è cosciente di sé nell'uomo, è ciò che costituisce il contenuto interno dell'arte romantica, la cui materia incommensurabile è cosí tutta l'umanità nell'insieme del suo sviluppo." Ma questo contenuto non vien prodotto dall'arte romantica in quanto arte, perché esso esiste già per sé in una sfera diversa, quella religiosa, che pertanto "costituisce, come coscienza universale della verità [...] il *presupposto* essenziale dell'arte, ed anche dal lato dell'apparenza esterna è già attualmente presente per la coscienza reale nella realtà sensibile come evento prosaico." "Infatti, poiché il contenuto della rivelazione allo spirito è l'eterna natura assoluta dello *spirito* che si libera dal naturale come tale e lo *degrada*, l'apparenza nell'immediato acquista quindi la collocazione per cui questo esterno, in quanto sussiste ed ha esistenza, resta soltanto un mondo accidentale, partendo dal quale l'assoluto si ritira nello spirituale e nell'interno e solo cosí diviene per sé stesso verità. Perciò l'esterno va considerato come un elemento indifferente in cui lo spirito non ha estrema fiducia e non permane." Nell'arte romantica "la maniera dell'effettiva rappresentazione non oltrepassa essenzialmente, rispetto al suo apparire esterno, la realtà comune vera e propria ed in nessun modo ha paura di accogliere in sé questa esistenza reale nella sua manchevolezza e determinazione finita. [...] Essa intesse il suo interno anche con l'accidentalità della formazione esterna, concedendo un illimitato margine d'esplicazione ai tratti marcati del brutto." In conclusione: "Nell'arte classica lo spirito dominava, compenetrandola completamente, l'apparenza empirica, giacché era in essa che doveva acquistare la sua completa realtà. Ma ora l'interno è indifferente verso il modo di rappresentazione del mondo immediato, giacché l'immediatezza è indegna della beatitudine dell'anima in sé. Quel che esteriormente appare non può piú esprimere l'interiorità, e quando pur tuttavia è chiamato a farlo, assume solo il compito di render chiaro che l'esistenza è l'esistenza che non soddisfa e deve rimandare all'interno, all'animo e sentimento, come l'elemento essenziale. Proprio per questo però l'arte romantica lascia ora l'esteriorità libera di effondersi per sé, e permette a questo riguardo a qualsiasi materia, perfino ai fiori, agli alberi e ai piú comuni utensili domestici, di venire indisturbati a rappresentazione anche nell'accidentalità natura-

le dell'esistenza. Ma questo contenuto implica al contempo la determinazione che esso come materia semplicemente esteriore è indifferente e di poco conto, acquistando il suo valore vero e proprio solo quando l'animo si è trasferito in esso ed il contenuto deve esprimere non l'interno soltanto, ma anche l'*intimità*, che, invece di mescolarsi con l'esterno, appare solo in sé conciliata con sé stessa."[82]

La prima caratteristica di queste pagine è quella di presentare la rilevanza dell'elemento religioso nella determinazione artistica con una plausibilità alquanto diversa da quella che poteva esser riconosciuta alle precedenti analisi sul "divino" nell'arte simbolica e classica. Al riguardo, noi dobbiamo anzitutto distinguere il caso in cui si tratti di mostrare l'incidenza contenutistica della problematica religiosa sulla produzione artistica d'un'epoca — incidenza che, di regola, Hegel documenta con tutta esattezza — e quello in cui è dal punto di vista sistematico che Hegel interpreta il movimento dello spirito nelle determinazioni artistiche come esprimente un senso o un contenuto religioso, che son poi il senso ed il contenuto della verità stessa della "divinità" dello spirito. Ora, per quanto questo secondo caso si dimostri evidentemente integrato nella struttura spiritualistica dell'idealismo hegeliano sí da poter essere accettato soltanto da chi accetti, senza riserve, anche quest'ultimo, tuttavia il ricondurre ad un condizionamento religioso il conformarsi del rapporto di contenuto ed espressione nell'arte romantica, a parte la soggettivazione dello spirito e la mistificazione dei fenomeni culturali come "sue" operazioni ecc. ha un suo fondo di verità, dicevamo, molto piú plausibile che non, per es., l'assegnazione alla sfera religiosa della piú segreta essenza del rapporto di contenuto ed espressione nell'arte classica, o della stessa piú profonda essenza del classico in generale (a parte, sempre, i condizionamenti determinati e documentabili). E questo non solo perché ciò che diciamo classico non era affatto tale per i greci, essendo il classico precisamente una categoria, cioè un modo di considerare determinati momenti storici, *propria del mondo moderno*, sorta appunto alle sue origini e cioè nel sec. XIV, onde non c'è una "essenza del classico," in sé di cui siano da determinarsi i comuni condizionamenti, ma soltanto le determinate manifestazioni culturali dell'età greca e romana, diverse lungo la loro storia; ma soprattutto perché i condizionamenti religiosi dell'arte

greca e romana, certamente rilevantissimi, s'indirizzavano però in modi ed aspetti del tutto diversi da quelli della cultura cristiano-moderna, per l'assenza di testi sacri e di caste sacerdotali, cioè per quella che può esser detta la "laicità" non tanto della *cultura* greca (nel senso di irrilevanza della religione, il che sarebbe falso) ma proprio della stessa *religiosità* ellenica, che non aveva dovuto *conquistare* a sé stessa, attraverso lunghe lotte ed un movimento riflesso, di problematizzazione e di presa di coscienza, la totalità degli aspetti di vita culturale come avvenne al cristianesimo nell'età patristica e nella grande età della prima scolastica. Mentre proprio questa egemonia, che diviene indiscussa su tutte le arti, la lettere, le scienze e la filosofia, insomma su tutta la sovrastruttura, nell'età successiva alla rinascita carolingia, comporta che il condizionamento religioso sulla cultura del mondo cristiano-moderno non riguardi piú soltanto momenti ed aspetti particolari e determinati, ma possa legittimamente esser considerato su un piano piú generale, in funzione d'un'astrazione che comprenda, dunque, anche una generale configurazione del rapporto fra contenuto ed espressione nell'arte che diviene moderna. Ciò che invece è senz'altro da rimproverare a Hegel (e diciamo "rimproverare" perché la sua stessa concezione storica, nonostante tutte le mistificazioni, avrebbe dovuto rammentarglielo) è di assumere l'arte cristiano-romantica quasi come un fenomeno unico ed omogeneo, senza sostanziali articolazioni interne che ne riguardino lo sviluppo storico, ché tali non possono considerarsi né le differenze, tutte astrattamente sistematiche, istituite fra gli argomenti dei tre capitoli che formano la sezione sull'arte romantica (cerchia religiosa, cavalleria e "autonomia formale delle particolarità individuali"), né i fuggevolissimi accenni che ritornano simmetricamente alla fine dei singoli capitoli del Sistema delle arti. Comunque, ove si accetti come un punto di vista generale, ma corrispondente ad un determinato settore sia storico che di genere, l'endiadi hegeliana di "arte cristiano-romantica," il fatto che la religione sia detta suo "presupposto necessario" per la sua contemporanea "presenza come evento prosaico" può anche sollecitare qualche consenso, condizionato dalle suddette riserve storiche.

Ma non appena ci siamo messi in quest'ordine d'idee e riprendiamo, da questa prospettiva, i termini del nostro problema, che è quello del rapporto di contenuto ed espressione, ne conseguirà

un risultato inevitabile: e cioè, che la configurazione problematica di questo rapporto come quello d'un movimento secondo le due reciproche linee divergenti dell'interiorizzazione e della liberazione dell'esteriorità, che Hegel, suggestivamente e con molta esattezza descrive come quello onde il "contenuto della rivelazione allo spirito" è liberazione dal naturale e sua degradazione, ed indifferenza verso quell'immediatezza che è "indegna della beatitudine dell'anima in sé" non può non restringersi rigorosamente entro la prospettiva del condizionamento religioso dell'arte moderna, con la conseguenza di togliere ad una tale impostazione dei termini del contrasto qualsiasi possibilità di valere fuori di quel condizionamento. Insomma, una volta spiegata l'incidenza dello spirito religioso sul problema del rapporto fra contenuto e forma dell'opera d'arte come un movimento d'interiorizzazione e liberazione accidentale dell'esteriorità dovrà esser vera anche la reciproca, e cioè che ogni interiorismo artistico, ed ogni *conseguente* liberazione dell'esteriore come dell'accidentale dal quale lo spirito si ritiene ormai immune, non realizzano se non la piú profonda sostanza dello spirito cristiano. Il che, naturalmente, apparirebbe ovvio se non abbondassero, invece, nel pensiero contemporaneo le posizioni che, mentre *rifiutano* di accettare qualsiasi sostanziale e sistematico condizionamento della religione sull'arte, ripropongono (e non come un motivo di crisi, bensí proprio in funzione risolutiva riguardo al contrasto di contenuto ed espressione) il movimento d'interiorizzazione e di disinteresse all'esteriore o di purificazione dalla materialità dei mezzi, nelle forme piú diverse, come distintivo del procedere autenticamente artistico. Certamente, quanto piú scaltrite si van facendo queste espressioni dell'intimismo odierno, tanto piú complessi e vari appaiono anche gli atteggiamenti e le forme della "liberazione dell'esteriorità"; ma il tratto comune e caratteristico a tutti questi tentativi è l'inevitabile ritorno alla *risoluzione immediata* del rapporto fra contenuto ed espressione, o nella piú banale (ma non per questo evitata) forma della *effusione espressiva*, o nelle complicazioni arbitrarie d'un simbolismo senza speranze di universale comunicazione linguistica. E nei loro confronti resterà allora a Hegel almeno il vantaggio d'aver prospettato una tale interpretazione di quel rapporto soltanto in via problematica, cioè trattando d'un momento di crisi, di contrasto: d'un contrasto che verrà poi risolto fuori della determina-

zione artistica, ma altrettanto fuori di quella religiosa, come i suoi avversari di destra non mancarono di rimproverargli.

Ciò su cui, invece, mette conto di riflettere ancora per un momento è il senso di quella *liberazione dell'esteriorità* che il movimento d'interiorizzazione provoca come sua conseguenza dialettica. Per essa l'esteriore è, sí, degradato ad accidentalità, ma contemporaneamente viene ad esser anche legittimato in tutte le sue infinite modificazioni come il reale ambito, l'"affare" concreto della composizione artistica, che potrà dedicarvisi e spaziarvi a piacimento senza timore di contaminare la purezza dell'"ideale" ormai interiorizzata senza residui. Il concetto, per quanto non facile a penetrarsi, non è un mero gioco dialettico e neppure un tentativo di far rientrare *post factum* le già innumerevoli manifestazioni profane dell'arte moderna accessibili a Hegel nello schema da lui proposto dell'arte cristiano-romantica. Decisivamente illuminanti al riguardo sono le pagine sulla pittura olandese, che ne riferiscono il realismo allo spirito borghese protestante: "Per religione gli olandesi erano protestanti, il che costituisce un lato importante, poiché solo al protestantesimo è concesso di collocarsi interamente nella prosa della vita, e far valere questa prosa completamente per sé, indipendentemente da relazioni religiose, lasciandola sviluppare in illimitata libertà."[83] Questo contemperamento, o meglio questa esatta reciprocità di interiorismo religioso e di realismo pratico, che effettivamente contraddistinguono le prime borghesie commerciali protestanti, sia fiamminghe che anche anseatiche, sembrano scelti da Hegel a modello dello spirito cristiano-romantico in quanto spirito dell'arte e della cultura moderne: il che spiega anche perché Hegel interpretasse una tale liberazione dell'esteriore nel senso d'un realismo naturalistico, ché come tale va inteso anche l'accenno al "brutto," e non certo nel senso della deformazione, già individuata dallo stesso Hegel, nei suoi condizionamenti religiosi e mistici nell'arte medievale.

Ma, ancora una volta, questa interpretazione del rapporto di contenuto ed espressione non è *risolutiva*, come quella d'un punto d'equilibrio su cui possa costituirsi una struttura durevole, bensí è problematica. L'apparente equilibrio dato dalla reciprocità dialettica dei movimenti d'interiorizzazione e liberazione dell'esteriorità è destinato ad infrangersi, per l'approfondirsi del loro distacco. È quanto Hegel prende a considerare alla fine del capitolo

conclusivo della seconda parte delle Lezioni, nelle pagine dedicate alla *Dissoluzione della forma d'arte romantica.* Dopo d'aver ripreso il tema della liberazione dell'esteriorità, reciproca del movimento d'interiorizzazione, Hegel aggiunge: "Entro quest'accidentalità di oggetti che vengono a rappresentazione sia come semplice ambiente per un contenuto in sé stesso piú importante, sia in modo autonomo, compare la *decomposizione* dell'arte romantica, a cui abbiamo su accennato. Da un lato, infatti, la realtà effettuale si colloca nella sua *oggettività prosaica,* considerata dal punto di vista dell'ideale: il contenuto della comune vita quotidiana che non è colta nella sua mutevolezza e caducità finita. D'altro lato è la *soggettività* che sa elevarsi con il suo sentimento e modo di vedere, con il diritto e la forza della sua ingegnosità, a padrona dell'intera realtà, nulla lasciando nella sua connessione abituale e nella validità che ciascuna cosa possiede per la coscienza comune. Ed essa si soddisfa solo in quanto tutto ciò che viene tratto in questo regno si dimostra dissolvibile in sé stesso e già dissolto per l'intuizione e il sentimento ad opera della forma e del posto che gli danno l'opinione, l'umore, la genialità soggettivi."[84]

Gli argomenti in cui si articola l'analisi di Hegel si susseguono allora sempre secondo lo schema dialettico della soggettività immediata (imitazione della natura), della soggettività negativa (umorismo) per concludersi col mostrare "da quale punto di vista l'arte sia ancora oggi in grado di effettuarsi": una "dimostrazione" che, ben poco ottimisticamente, corrisponde al paragrafo che ha per titolo "*La fine della forma d'arte romantica.*" Quanto al primo punto, vi emergono "la concezione e l'esecuzione soggettive dell'opera d'arte" e la "vitalità soggettiva" con cui l'artista "s'immedesima interamente" nell'esistenza degli oggetti che riproduce. "Quel che ci deve attrarre non è il contenuto, né la sua realtà, ma la parvenza, che è del tutto priva d'interesse nei riguardi dell'oggetto," ché "noi sappiamo già perfettamente che cos'è un grappolo d'uva, un fiore, un cervo, un albero" ecc. Invece "l'arte consiste particolarmente nel cogliere con finezza, fissando fedelmente e con verità quel che è piú fuggevole, i tratti momentanei e interamente mutevoli dell'esistenza del mondo presente nella sua vitalità particolare e pur tuttavia concordante con le leggi generali del parvente. Un albero, un paesaggio è già qualcosa di per sé fisso e permanente. Ma cogliere il lampeggiare del

metallo, lo scintillio di un grappolo su cui piove la luce, il raggio fuggevole del sole, della luna, un sorriso, l'espressione di una rapida emozione, quel che è piú fuggevole e cangiante, e renderlo duraturo per l'intuizione nella sua vitalità piú piena, ecco il compito difficile di questa fase artistica"; "È un trionfo dell'arte sulla caducità, con cui il sostanziale viene, per cosí dire, defraudato della sua potenza sull'accidentale ed il transeunte." Ma, prosegue Hegel, "come qui il contenuto vero e proprio è dato dalla parvenza come tale degli oggetti, cosí l'arte, in quanto rende quasi statica la parvenza transeunte, procede anche oltre. Infatti, a parte gli oggetti, anche i mezzi della rappresentazione divengono fine per sé stessi, cosicché l'abilità soggettiva e l'applicazione del mezzo artistico si elevano a tema oggettivo dell'opera d'arte [...]. Questa padronanza nel produrre gli effetti sorprendenti con la magia dei colori ed i misteri del loro incanto, acquista ora una validità autonoma. Come lo spirito pensando, concependo, si riproduce il mondo in rappresentazioni e pensieri, cosí ora la cosa principale diviene — indipendentemente dall'oggetto stesso — la ricreazione soggettiva dell'esteriorità nell'elemento sensibile del colore e della luce." "Non è il riflesso dell'animo che vuole rappresentarsi negli oggetti, come spesso avviene, per es., nei paesaggi, ma l'abilità del tutto soggettiva che si palesa in questo modo oggettivo come l'abilità dei mezzi stessi, nella loro vitalità ed efficacia di poter produrre, ad opera propria, una oggettività." Tuttavia, "con ciò l'interesse per gli oggetti rappresentati si sposta sul fatto che è la limpida soggettività dell'artista che intende mostrarsi e che perciò si cura non della configurazione di un'opera per sé compiuta e basata su sé stessa, ma di una produzione in cui il *soggetto* creante dà a conoscere solo sé stesso. Nella misura in cui questa soggettività non riguarda piú i mezzi rappresentativi esterni, ma il *contenuto* stesso, l'arte diviene arte del capriccio e dell'umorismo."[85]

Riprendiamo i termini del discorso di Hegel, che è molto complesso e rapido e va ben oltre il discorso tradizionale sull'imitazione della natura per investire questioni d'una rilevantissima modernità. Esso si svolge su tre piani, in quanto parte da quello della significazione ordinaria, riproduttiva o, in termini linguistici, *designativa*: sappiamo che cos'è un grappolo d'uva; guadagna e mette in rilievo quello della *modificazione interpretativa* dell'oggetto:

cogliere il fuggevole che sia "concordante con le leggi generali del parvente"; e infine mostra come l'arte "proceda oltre," quasi spinta dalla rivalsa del "transeunte": i mezzi di rappresentazione diventano fine a sé stessi. A questo punto subentra un gioco dialettico di soggettività ed oggettività per cui l'abilità soggettiva e l'applicazione del mezzo artistico si elevano a tema oggettivo dell'opera d'arte e acquistano validità autonoma. Ritorna il paragone con il concepire e con la sua significazione, ma qui, indipendentemente dall'oggetto, si avrà una "ricostruzione soggettiva dell'esteriorità." Hegel, evidentemente, ha esperienza soltanto di pittura e scultura figurative; dunque pensa ad una "esteriorità" comunque figurata; ma è innegabile che il suo discorso ci spinga ad estenderlo anche al tema della uscita dal figurativo che è caratteristica di tanta parte delle arti contemporanee, e ad estenderlo, putacaso, alle "forme di altri mondi possibili" di Paul Klee, specialmente quando egli finisce col far emergere "l'abilità dei mezzi stessi, nella loro vitalità ed efficacia, di poter produrre ad opera propria una oggettività." Ciò che non possiamo far a meno di chiedergli è: per proprie leggi? In sostanza Hegel non lo crede, perché, nell'ultimo capoverso, dice che, in definitiva, tutto questo è soltanto un affare del soggetto, e trapassa all'umorismo. Ciò nonostante egli ha il grande merito di aver prospettato una linea di autonomizzazione dei mezzi espressivi come *tendente* a costituire una significazione *oggettiva* diversa da quella impegnata sia nella riproduzione, diciamo, letterale dell'oggettività, e sia nella sua interpretazione. Con ciò egli ha posto il problema della possibilità d'una significazione intesa ad una *oggettività endolinguistica*, tale, cioè, che in essa il *significato* sia dato dagli stessi rapporti linguistici dell'arte in questione nel momento storico determinato. Il sistema ha bloccato i possibili sviluppi di questa intuizione facendo sí che, alla fine, egli ripiegasse sulla soggettività arbitraria ed *eslege* dell'artista, e precludendogli anche soltanto la considerazione della possibilità che di quella che altrove abbiamo chiamato una *semantica costitutiva*[86] potessero esser determinate delle *leggi linguistiche*. Che oltre alle necessità sistematiche questo dipenda dalle circostanze storiche, che non gli offrivano una pittura e una scultura non figurative, né tentativi di rinnovamento del linguaggio musicale tradizionale (egli, ovviamente, nel capitolo sulla musica sosterrà la "naturalità" dell'armonia tonale), né gli ancor

piú tormentati tentativi delle arti letterarie di seguire la pittura e la musica su questa strada, ciò è certamente vero, e serve anche a confermare l'impossibilità di tracciare leggi estetiche indifferenti al processo della storia delle arti. Ma le ragioni sistematiche ritornano in considerazione proprio in ordine alla loro opposizione diametrale ai criteri storici, per il fatto che nessun tentativo di costruire una linguistica delle arti che sia idonea a considerare anche i problemi d'una significazione endolinguistica o semantica costitutiva (e quindi a parlare a ragion veduta delle arti "astratte") sarà mai possibile fino a che non si sia riconosciuto il carattere rigorosamente storico di qualsiasi linguaggio, ovvero la storicità come la prima appartenenza del linguaggio in generale: e questo riguarda, naturalmente, i pensatori odierni che proseguono nelle caratterizzazioni metastoriche o astoriche della linguistica delle arti e quindi rinnovano i limiti che gravano sul sistematismo hegeliano, senza nemmeno avanzare quei termini problematici che Hegel ha considerati, pur avendo essi a disposizione un materiale di manifestazioni artistiche ben diversamente urgente e sollecitante, nella direzione d'un superamento della linguistica interpretativa.

L'elemento in cui si compie propriamente la dissoluzione soggettiva della forma d'arte romantica è dunque l'umorismo, nel quale "è la persona dell'artista che esibisce sé stessa secondo i suoi lati particolari ed i suoi lati piú profondi, cosicché qui si tratta essenzialmente del valore spirituale di questa personalità. [...] Perciò la sua attività principale consiste nel far in sé decomporre e dissolvere, ad opera della potenza di trovate soggettive, lampi di pensiero e sorprendenti modi di concepire, tutto ciò che pretende di farsi oggettivo e di acquistare una forma fissa della realtà o che sembra possederla nel mondo esterno. Con ciò ogni autonomia di un contenuto oggettivo e la connessione della forma, in sé fissa, data dalla cosa stessa, vengono in sé annientate, e la rappresentazione diviene solo un gioco con gli oggetti, una deformazione e un rovesciamento della materia, ed insieme uno scorrere in su ed in giú, un incrociarsi di espressioni, modi di vedere e atteggiamenti soggettivi, con cui l'autore porta allo sbaraglio sé stesso e i suoi oggetti." "In questo riferire e incatenare una materia arraffata da ogni zona del mondo e da ogni campo della realtà, l'umoristico ritorna quasi al simbolico, dove significato e forma restano reciprocamente esterni; solo che ora è la semplice sog-

gettività del poeta che comanda sulla materia come sul significato, disponendoli in un ordine eterogeneo."[87]

Il conoscitore di testi hegeliani non può far a meno di collegare questa descrizione dei caratteri essenziali del comico con due altre celebri figure della sistematica hegeliana: in primo luogo, quella *Sprache der Zerrissenheit* che, nella *Fenomenologia,* conclude la dialettica della *Bildung* con la celebre apparizione del *Nipote di Rameau*; ma piú ancora, e proprio qui nelle *Lezioni*, l'*Ironia,* considerata in sede di Introduzione (nel breve *Excursus* storico sulle principali posizioni dell'estetica moderna che la conclude, in questo caso quella degli Schlegel), come quel principio secondo il quale "ogni mio agire ed estrinsecare, per quanto riguarda un contenuto qualsiasi, rimangono per me solo *parvenza* ed assumono una forma che è interamente in mio potere. In tal caso io non trovo vera *serietà* né in questo contenuto, né nella sua estrinsecazione e realizzazione [...]. In questo stadio, in cui l'artista è l'Io che da sé tutto pone e dissolve, ed alla coscienza nessun contenuto appare come assoluto e in sé e per sé, ma come parvenza da sé prodotta e distruttibile, non può esserci una simile serietà [della verità, eticità, insomma delle 'cose in sé stesse valide'] giacché è da attribuire validità solo al formalismo dell'Io."[88] In effetti Hegel, già in quelle pagine, aveva avanzato precisazioni circa le differenze fra l'ironia e il comico, avvertendo che l'ironia, "presa astrattamente, si accosta al principio del comico, sebbene il comico, pur in questa affinità, debba esser distinto in maniera essenziale dall'ironico. Infatti il comico deve limitarsi al fatto che tutto quel che si annulla è in sé stesso un nulla, un'apparenza falsa e contraddittoria, per es. una fisima, una bizzarria, un capriccio particolare di contro ad una passione potente, od anche un principio che pretende d'essere sostenibile, o una massima che pretende di essere salda. Ma la cosa è interamente diversa quando ciò che è in effetti etico e vero, in generale un contenuto in sé sostanziale, si presenta come un nulla in un individuo e ad opera di esso. In tal caso un simile individuo è, nel suo carattere, nullo e disprezzabile, e anche la debolezza e mancanza di carattere ne vengono rappresentate. In questa differenza fra ironico e comico è essenzialmente in questione il *contenuto* di ciò che viene distrutto [...]. Ma se l'ironia viene presa come tono fondamentale della manifestazione, allora quel che è il

meno artistico viene considerato come il vero principio dell'opera d'arte."[89] Questa precisazione, se può valere in sede di distinzioni specifiche non toglie la perplessità che deriva dal fatto che del comico Hegel non ha parlato in un luogo qualsiasi del suo corso o quando se ne fosse presentata l'occasione, ma gli ha affidato la funzione di concludere e di far "dissolvere" l'arte romantica e, in sostanza, l'arte *ut sic*, precisamente ad opera d'una "soggettività assoluta" che rassomiglia all'"Io" dell'ironico molto piú di quanto la differenza che egli ha istituito non giustifichi. D'altra parte Hegel stesso ha riconosciuto che si tratta d'una questione di contenuti, e della validità di "ciò che è in sé sostanziale," che resta salva nel comico mentre vien compromessa dall'ironia. Il che finisce col confermare la coerenza di Hegel nel preoccuparsi molto meno delle sorti dell'arte (compromesse dal comico) che non di quelle della restante vita spirituale, compresa e compiuta dalla filosofia.

E veniamo finalmente alle pagine che hanno per diretto argomento *La fine della forma d'arte romantica*. Se, dice Hegel, "l'unità di significato e forma e parimenti l'unità della soggettività dell'artista con il suo contenuto e la sua opera" costituiscono il fondamento dell'arte in generale, il tratto peculiare dell'arte romantica è d'aver "immerso lo spirito nella sua propria intimità, di fronte a cui la carne, la realtà esterna e la mondanità in generale, sebbene lo spirituale e assoluto dovesse apparire solo in questo elemento, erano poste innanzitutto come nullità, pur riuscendo alla fine a valere sempre piú in modo positivo." Ora, le diverse concezioni del mondo costituiscono lo spirito sostanziale dei popoli, del quale anche l'arte deve farsi espressione adeguata, e l'artista "prende veramente *sul serio* tale contenuto" fino a che egli è intimamente legato allo spirito del suo tempo. Allora "egli è legato al determinato modo di esposizione dalla sostanza in lui stesso immanente della sua materia. Infatti l'artista porta immediatamente in sé la materia e quindi la forma per essa appropriata, come l'essenza vera e propria della sua esistenza, che egli non si immagina ma *è* lui stesso, per cui egli ha solo il compito di fare a sé oggettivo questo vero essenziale, di rappresentarlo e trarlo fuori da sé in modo vivo."

Ma nello sviluppo dell'arte "l'intero rapporto" è interamente cambiato, e non per una disgrazia accidentale da cui l'arte sia

stata colpita dall'esterno, ma per il "progredire dell'arte stessa che, portando ad intuizione oggettiva la materia in lei immanente, contribuisce, man mano che progredisce per questa via, a liberare sé stessa dal contenuto rappresentato." Di che cosa, piú precisamente, si tratti, Hegel lo dice poco oltre in una pagina che vale riportare. "Di contro all'epoca, ora, in cui l'artista, per nazionalità ed epoca, e nella sua sostanza, è collocato all'interno di una determinata concezione generale del mondo con il suo contenuto e le sue forme di rappresentazione, troviamo una posizione assolutamente opposta, che nel suo pieno sviluppo è divenuta importante solo oggi. Ai nostri giorni lo sviluppo della riflessione e la critica presso quasi tutti i popoli e, presso di noi tedeschi, anche la libertà di pensiero, si sono impossessati degli artisti e, una volta compiuti anche i necessari stadi particolari della forma d'arte romantica, li hanno resi, per cosí dire, una tabula rasa sia nei riguardi della materia che della forma della loro produzione. L'esser legati ad un contenuto particolare e ad un modo di rappresentazione adatto esclusivamente a questa materia costituisce per gli artisti odierni qualcosa di passato, cosicché l'arte è divenuta un libero strumento che l'artista può maneggiare uniformemente secondo la misura della sua abilità soggettiva nei riguardi di ogni contenuto, di qualsiasi genere esso sia. L'artista perciò sta al disopra delle determinate forme e configurazioni consacrate, muovendosi libero per sé, indipendentemente dal contenuto e dalle concezioni in cui il sacro e l'eterno stavano prima dinanzi alla coscienza. Nessun contenuto, nessuna forma è piú immediatamente identica con l'intimità, con la *natura*, con l'inconsapevole essenza sostanziale dell'artista; ogni materia può essergli indifferente, purché non contraddica alla legge formale di essere in generale bella e capace di essere trattata artisticamente. Oggi non vi è nessuna materia che sia in sé e per sé al disopra di questa relatività e, quando anche lo fosse, non v'è almeno alcun bisogno assoluto per cui debba essere l'*arte* a rappresentarlo. L'artista perciò si comporta verso il suo contenuto, nell'insieme, quasi come un drammaturgo, che introduce ed espone personaggi diversi da lui, estranei. Anche ora egli vi applica, sí, il suo genio, vi intesse la propria materia, ma solo ciò che è universale o interamente accidentale; l'individualizzazione precisa non è invece affar suo, ma egli si serve a questo riguardo della propria provvista di immagini,

di maniere di configurare, di forme d'arte antecedenti, che, prese per sé, gli sono indifferenti e divengono importanti solo quando gli appaiono appunto le piú idonee per questa o quella materia. Nella maggior parte delle arti, inoltre, soprattutto in quelle figurative, l'oggetto proviene all'artista dall'esterno: egli lavora su ordinazione e nelle storie profane o sacre, nelle scene, nei ritratti, nella costruzione di chiese ecc., deve solo cercare di portare la cosa a buon fine. Infatti, per quanto immetta il suo animo nel contenuto dato, questo risulta per lui sempre una materia che non è per lui stesso immediatamente il sostanziale della sua coscienza. E a nulla gli giova ch'egli voglia riappropriarsi, per cosí dire, in modo sostanziale, le concezioni del passato, cioè far sua interamente una di queste concezioni, p. es. farsi cattolico, come recentemente molti hanno fatto in nome dell'arte per fissare il loro animo e far sí che la delimitazione determinata della loro rappresentazione divenisse un qualcosa che sia in sé e per sé. L'artista non deve aver bisogno di essere in pace con il suo animo e di preoccuparsi della salute della propria anima. La sua anima grande e libera, prima di passare a produrre deve per propria natura sapere e avere il proprio posto, ed essere sicura di sé e fiduciosa in sé; particolarmente il grande artista di oggi ha bisogno del libero sviluppo dello spirito, in cui ogni superstizione e fede, che restano limitate a forme determinate di concezione e rappresentazione, sono abbassate a semplici lati e momenti di cui il libero spirito è divenuto padrone, poiché egli non vede in esse delle condizioni in sé e per sé santificate della sua esposizione e configurazione, ma ascrive loro valore solo per mezzo del contenuto superiore che egli vi immette ricreandolo come a loro adeguato. In questo modo oggi l'artista, il cui talento e genio si è liberato per sé dalle precedenti limitazioni ad una forma d'arte determinata, dispone a suo piacimento di ogni forma come di ogni materia."[90]

In questo testo Hegel è riuscito certamente a non ripetersi, cioè a riproporre la raffigurazione della situazione dell'artista moderno in termini nuovi e non esauriti dallo schema già delineato. Infatti, da un lato il motivo dell'equilibrio di interno ed esterno, di contenuto ed espressione si traduce in quello della perfetta integrazione dell'artista al contenuto sostanziale dello spirito del suo tempo; dall'altro, sia pure per le ragioni essenziali d'un "progredire dell'arte stessa" nella liberazione dal "contenuto rappresentato,"

il processo d'interiorizzazione dello spirito nel suo contenuto e di corrispettiva liberazione dell'esteriorità vien fatto incarnare in una "posizione opposta" degli artisti, per cui questi, anziché esser collocati "all'interno di una determinata concezione generale del mondo," son diventati "tabula rasa sia nei riguardi della materia che della forma della loro produzione." Per loro "l'esser legati ad un contenuto particolare" e ad un corrispondente modo di rappresentazione è divenuto "qualcosa di passato," sí che l'artista, libero, sta al di sopra "delle determinate forme e figurazioni consacrate." Ciò che questa nuova impostazione guadagna sulla precedente riguarda un approfondimento di carattere problematico del rapporto fra la dimensione astratta e sistematica e la dimensione concreta e storica, la cui coincidenza, che poteva sembrar pacifica ove un'epoca determinata fosse stata elevata, col suo contenuto di credenze, istituzioni ed atteggiamenti culturali, ad espressione d'un grado di sviluppo dello spirito storico al quale gli individui non potevano sottrarsi né opporre atteggiamenti d'iniziativa, vien messa invece in questione e sembra rompersi, perché mentre da un lato Hegel non nega affatto che anche quest'epoca abbia un suo contenuto sostanziale e sia essa stessa identificabile con un necessario grado di sviluppo dello spirito, né determina questo contenuto come assenza di contenuto sostanziale, cioè istituzionale ed oggettivo, ciò nonostante non può non constatare come per lo "sviluppo della riflessione" e per "la critica" sia subentrata la libertà dell'artista da un contenuto sostanziale determinato. Qui le linee del discorso si complicano perché la dimensione storica sembra prevalere su quella sistematica sí da introdurre anche (finalmente!) una differenziazione che invano avevamo attesa in tutte le *Lezioni d'estetica*, all'interno della struttura dell'"epoca" cristiano-romantica che sembrava data come omogenea dal medioevo ai tempi di Hegel. Perché evidentemente lo "sviluppo della riflessione" e la "critica" presso "quasi tutti i popoli" non possono riguardare l'epoca della cavalleria, ma, anche perché Hegel dice esplicitamente "ai nostri giorni," coinvolgono l'esperienza del razionalismo e dell'illuminismo, cui dobbiamo aggiungere — poiché sappiamo che Hegel ci teneva, tanto da limitare la "libertà di pensiero" nientemeno che ai tedeschi — la Riforma, quantunque il suo entrare in considerazione riconduca poi con sé l'elemento del-

l'interiorizzazione dal quale il testo di Hegel ci aveva fatto allontanare.

Ora, la prima domanda che non ci si può non rivolgere è: l'artista che è divenuto tabula rasa, e che si libera dal condizionamento sostanziale di qualsiasi contenuto, si libera anche da quello dello spirito del mondo cristiano? In parte sembrerebbe di sí, perché Hegel ha anche detto che "se noi vogliamo ora fare oggetto di una scultura o di un quadro un dio greco o, da odierni protestanti, una Madonna, non possiamo trattare con vera serietà un argomento del genere," introducendo una differenza fra il contenuto sostanziale del cristianesimo medievale cattolico, nel quale l'artista viene ad essere, come nel mondo greco, "intimamente legato in identità immediata e fede salda con la determinatezza di una simile concezione generale e d'una simile religione" e quindi "prende veramente *sul serio* questo contenuto," e la situazione dell'artista protestante che, anch'egli figlio del suo tempo, non può piú rappresentare Madonne; mentre, "ai nostri giorni" l'artista può rappresentare ciò che vuole (salvo quei contenuti dello spirito di altri tempi) perché almeno il contenuto del suo tempo non gli determina positivamente ed immediatamente "la materia e quindi la forma ad essa stessa appropriata," sí da farlo diventare, riguardo ad esse, una "tabula rasa." Mentre poi, in un altro passaggio precedente, Hegel non aveva potuto far a meno di notare che una simile liberazione dal contenuto, anzi un conseguente rivolgersi *contro* un contenuto già esaurito dalle corrispondenti manifestazioni artistiche, si determinò anche con Aristofane e Luciano e poi con Ariosto e Cervantes. In conclusione, sembra, per ora, che non appena la considerazione storica piú attentamente seguita (ché non c'è dubbio sull'esattezza delle annotazioni di Hegel nel testo che abbiamo letto) s'impone agli sviluppi del discorso del filosofo, essa vien subito a mettere in questione gli schemi sistematici inserendovi eccezioni ed inferendovi rotture e distorcimenti.

Ma se vogliamo essere scrupolosamente imparziali anche verso lo schema, e se quindi vogliamo richiamarlo nei suoi termini effettivi, allora ci si presenta una seconda questione: che rapporto ha il movimento d'interiorizzazione e di reciproca liberazione dell'esteriorità, che è sistematicamente distintivo dell'operare dello spirito del mondo cristiano-romantico, con quella liberazione del-

l'artista nei confronti di ogni contenuto propria dei "nostri giorni," che Hegel ha descritta? E piú precisamente, poiché due soli elementi, nel rapporto, coincidono, quelli che riguardano la liberazione dell'esteriorità, che cosa ne è stato del movimento d'interiorizzazione? Appartiene esso a quel "contenuto" da cui l'artista s'è liberato (e questo manderebbe in aria tutto lo schema delle *Lezioni*, e della maggior parte delle opere di Hegel) oppure è esso a coincidere con la spinta alla liberazione dal contenuto sostanziale? Ma è possibile che il contenuto sostanziale dello spirito di un'epoca finisca col ridursi all'ambito dell'esteriorità? E non coincidevano, invece, finora, gli stessi termini del problema del rapporto fra contenuto ed espressione con quelli del rapporto fra interiorità ed esteriorità? Hegel risponderà certamente a queste domande, e implicitamente anche in un accenno che vedremo fra poco. Provvisoriamente, possiamo però già registrare un interessante e particolare comportamento di Hegel in quest'analisi: egli, cioè, nel momento di chiarire le ragioni piú concrete di quella che egli chiama la "dissoluzione" dell'arte romantica (e per essa dell'arte *ut sic*, è superfluo ripeterlo) documentandola con manifestazioni o atteggiamenti reali della prassi artistica del suo tempo e collegandola con fattori storici finora non contemplati (la riflessione, la critica e la libertà di pensiero) non può far a meno di accentuare il *secondo* dei termini del rapporto sistematico prima istituito, cioè la "liberazione della esteriorità" e di rendere, invece, alquanto problematica la funzione del primo, l'interiorizzazione; mostrando, per tal modo, anche la relatività funzionale d'uno schema storicamente astratto come quello di "arte cristiano-romantica" nel quale tutte le manifestazioni artistiche del mondo moderno sarebbero dovute rientrare, ed al quale al contrario, nella stessa pagina di Hegel, alcune sembrano incominciare a ribellarsi. Il che avviene, ripetiamo, proprio quando l'analisi di Hegel si porta piú vicino al concreto e raggiunge i suoi momenti migliori: perché se è vero che anche questa affermazione d'una "liberazione" dell'artista dal contenuto sostanziale appar generalizzare ed unificare troppo astrattamente i comportamenti dell'arte piú vicina a Hegel, è pur vero che una considerazione globalmente differenziante quest'ultima dall'arte, poniamo, del duecento, suggerisce inevitabilmente una molto maggiore libertà dell'artista appunto nei confronti del "contenuto" della concezione del mondo comune-

mente accettata e sancita da ogni forma di autorità e di consuetudine; e non certo perché l'artista si sia svincolato dalla storia, ma perché proprio la storia gli ha apportato, come un risultato sovrastrutturale di tutto il suo movimento strutturale, l'affermazione della libertà individuale borghese.

Ma proseguiamo e concludiamo le nostre osservazioni sul testo su riportato. L'artista, dunque, s'è liberato dal contenuto "e dalle concezioni in cui il sacro e l'eterno stavano prima dinnanzi alla coscienza." "Nessun contenuto, nessuna forma è piú immediatamente identica con l'intimità, con la *natura*, con l'inconsapevole essenza sostanziale dell'artista." Qui Hegel risponde, quasi di sfuggita, alle domande che abbiamo dianzi formulate, o meglio richiama quella risposta che è presente in tutti i testi sulla "dissoluzione": la dissoluzione dell'arte romantica consiste — secondo un'applicazione rigorosa della stessa dialettica hegeliana, del resto — nel fatto che *è il contenuto stesso, in quanto artisticamente rappresentato, ad esser diventato esteriorità.* Ciò che prima apparteneva all'interno dello spirito, il suo potersi esprimere artisticamente, il suo poter coincidere con una forma esteriore, sensibile, è ora abbandonato all'accidentalità, è esteriorizzato. Lo spirito, nel suo movimento d'interiorizzazione, si è spogliato della sua raffigurabilità artistica e quindi toglie all'arte la sua legittimazione, le nega la funzione di rappresentarlo, perché la trasferisce nel centro del proprio autoapprofondimento speculativo. Per questo l'artista non trova piú alcuna materia né alcuna forma come identica con la sua "intimità," con la sua natura o "essenza sostanziale inconsapevole," quella per cui, in altra epoca, egli era risolto senza residui nel contenuto offertogli dal suo tempo, e immediatamente lo faceva risuonare nella sua opera. Di conseguenza, o ci si attiene all'arte ed alla determinazione di trattare la materia *artisticamente*, e allora il contenuto è indifferente; o ci si attiene al *contenuto*, e allora non c'è una necessità intrinseca "che sia l'arte a rappresentarlo."

Segue l'interessante paragone dell'artista col drammaturgo, nel quale la liberazione dell'operare artistico sembra raggiungere il massimo dominio sulla materia, assicurato dal distacco d'una sua estraneità, e quindi anche dalla dimissione di qualsiasi immediatismo ispirazionistico, emozionale e d'immedesimazione, con la sola grave riserva che questa prospettiva d'un operare mediato in cui l'ar-

tista raggiunga la piena signoria sui contenuti e sui mezzi, finisce col contraddistinguere, per Hegel, solo quel momento in cui l'arte è prossima a scomparire dalla scena delle vicende dello spirito. Il che, a parte il fascino di quell'eleganza che è propria a tutti gli atteggiamenti decadenti, toglie qualsiasi valore funzionale, esplicativo, alla figura disegnata dal filosofo, che resta priva di ogni determinazione criteriale per sfocarsi nella instabilità d'una dissolvenza che è poi, appunto, il dileguare della stessa determinazione artistica dello spirito. Anche l'accenno alla considerazione sociologica del lavoro su ordinazione non vien posto a base di sviluppi pertinenti — ai quali Hegel si era dimostrato abbastanza idoneo, sempre entro i limiti dei suoi orizzonti storici, nelle pagine contenutistiche della prima parte — ma viene riassorbito nel generale movimento di esteriorizzazione dell'interno, o del contenuto, il quale piega poi, verso la fine del testo, verso una riaffermazione della libertà sostanziale, in cui, alla giusta negazione della possibilità che l'artista acquisti dal passato contenuti di accatto, ed alla rivendicazione dell'autonoma sicurezza dell'artista al di sopra delle limitatezze della superstizione e della fede, si affianca l'indeterminatezza d'un contenuto "immesso" dall'artista in quelle forme, come "ad esse adeguato," che però non sappiamo a che cosa di preciso possa corrispondere, se ogni contenuto è divenuto materia esteriore.

Con l'ultima parte del testo, d'altronde, Hegel pare essersi allontanato parecchio dai motivi della "dissoluzione dell'arte." Nelle pagine che seguono egli passa a considerare il contenuto e le forme che possano apparire "peculiari a questa fase"; e dopo aver ricordato la dissoluzione dell'unità di contenuto e forma operata dall'umorismo, aggiunge: "Tuttavia l'arte che va oltre sé stessa è parimenti un ritorno dell'uomo in sé stesso, un discendere nel proprio petto, con cui l'arte cancella da sé ogni fissa limitazione ad una cerchia determinata di contenuto e di apprensione, facendo dell'*umano* la sua nuova cosa sacra: la profondità e l'altezza dell'animo umano come tale, l'universalmente umano nelle sue gioie e nelle sue sofferenze, nelle sue aspirazioni, nei suoi atti e nei suoi destini. Con ciò l'artista riceve il suo contenuto da lui stesso ed egli è lo spirito umano che determina realmente sé stesso, che considera, scopre ed esprime l'infinità dei suoi sentimenti e delle sue situazioni, lo spirito a cui piú nulla è estraneo di ciò

che vive nel petto umano." Di fronte a tale vastità di materia appare l'esigenza della "presenza attuale dello spirito," cioè d'una determinatezza distintiva dai procedimenti del passato. Certo, soggiunge Hegel, "è bello essere un omeride, fosse pure come ultimo epigono," ma nessun Omero o Sofocle possono apparire oggi: "solo il presente è fresco, il resto è scialbo e appassito." "L'apparire e l'operare di ciò che è immortalmente umano nel suo piú vario significato e nel suo infinito configurarsi, è ciò che entro questo quadro di situazioni e sentimenti umani può ora costituire il contenuto assoluto della nostra arte." Ma, egli riprende, "se dopo questa definizione generale del contenuto peculiare di questa fase riandiamo a quel che abbiamo or ora considerato come le forme di dissoluzione dell'arte romantica," ritroviamo "da un lato la decadenza dell'arte, la riproduzione di quel che è esteriormente oggettivo nell'accidentalità della sua forma, e dall'altro, nell'umorismo, il divenir libera della soggettività secondo la sua accidentalità interna." L'apparente contraddizione fra i due ultimi testi si spiega solo considerando che, in effetti, l'"immortalmente umano" *non è piú un contenuto* a cui le forme *artistiche* possano adeguarsi, perché esso ha già pronte le forme della sua espressione, che sono quelle filosofiche. Il capitolo si conclude con la presentazione del genere che sembra a Hegel il piú appropriato ad esprimere la *Stimmung* di questa fase estrema dell'arte romantica, cioè il *Lied*, la composizione lirica breve e raccolta, nella quale "il parlare dell'oggetto non è semplicemente un nominarlo, un'etichetta o un titolo, che dice esclusivamente solo ciò che l'oggetto è in generale, ma quando intervengono un sentimento profondo, un acuto motto di spirito, una riflessione sensata ed un movimento arguto della fantasia, che con la poesia dell'apprensione animano ed ampliano anche ciò che è minimo," come nei componimenti del *Divano occidentale-orientale* di Goethe.

Il nostro esame dei testi sulla "dissoluzione dell'arte romantica" può considerarsi concluso. La terza parte delle Lezioni, cioè il Sistema delle arti, non prende piú in considerazione il problema del contrasto di contenuto ed espressione, perché financo le pagine sulla tragedia e sulla commedia ritornano soltanto al tema della collisione, riguardo alla prima, e della libertà soggettiva, riguardo alla seconda, secondo determinazioni strettamente contenutistiche. La "dissoluzione dell'arte" è ripresa solo nell'ultima pagi-

na dell'opera, in un testo dal quale avevamo preso le mosse all'inizio di questo capitolo, e che ora riporteremo per intero, anche per aver modo di ricollegarci al nostro discorso iniziale. "Con l'esame dei vari generi in cui si sviluppa la commedia," dice Hegel, "siamo giunti effettivamente alla fine della nostra trattazione scientifica. Partimmo dall'arte simbolica, in cui la soggettività si sforza di trovarsi come contenuto e forma, di divenire oggettiva; passammo poi alla plasticità classica che si colloca dinnanzi in viva individualità il sostanziale divenuto per sé chiaro, e finimmo, nell'arte romantica dell'animo e dell'intimità, con la libera soggettività assoluta che si muove spiritualmente in sé stessa e che, in sé soddisfatta, non si unisce piú con l'oggettivo ed il particolare, ma nell'umorismo del comico si porta a coscienza il negativo di questa dissoluzione. Ma a questo culmine la commedia conduce al contempo alla dissoluzione dell'arte in generale. Il fine di tutte le arti è l'identità prodotta dallo spirito, in cui viene rivelato per l'animo, per la rappresentazione e per la nostra intuizione esterna, in apparenza e forma reale, l'eterno, il divino, ciò che è in sé e per sé vero. Ma se la commedia manifesta questa unità solo nella sua auto-distruzione, in quanto l'assoluto che vuol prodursi a realtà, vede annullata questa realizzazione stessa dagli interessi divenuti ora per sé liberi nell'elemento della realtà e rivolti solo all'accidentale ed al soggettivo, allora la presenza e l'operosità dell'assoluto non compaiono piú in un'unione positiva con i caratteri ed i fini dell'esistenza reale, bensí si affermano solo nella forma negativa secondo cui tutto ciò che all'assoluto non corrisponde si elimina e solo la soggettività come tale si mostra, in questa dissoluzione, certa di sé stessa e in sé rassicurata." "In tal modo," conclude Hegel le *Lezioni d'estetica*, "noi abbiamo ora fino alla fine ordinato filosoficamente in corona ogni determinazione essenziale del bello e della forma dell'arte, ed intessere questa corona costituisce il compito piú degno che la scienza sia in grado di portare a compimento. Infatti nell'arte abbiamo a che fare non con un congegno semplicemente piacevole o utile, bensí con la liberazione dello spirito dal contenuto e dalle forme della finitezza, con la presenza e la conciliazione dell'assoluto nel sensibile e nell'apparente, con uno svolgimento della verità, che non si esaurisce come storia naturale, ma si rivela nella storia del mondo, di cui essa stessa costituisce il lato

piú bello e la migliore ricompensa del duro lavoro entro il reale e dell'ingrata fatica della conoscenza."[91]

Questa conclusione conferma ancora una volta che il compito dell'arte è stato quello d'assumersi l'esperienza del negativo affinché lo spirito assoluto potesse ritrovarsi nel suo proprio elemento (che poi sarà, per ora, il "sapere che si media in sé, in un'esistenza che è essa stessa il sapere,"[92] cioè la rivelazione religiosa); e quindi che il superamento religioso e filosofico dell'arte è la piú diretta conseguenza della pretesa sistematica di Hegel di allineare dialetticamente le espressioni dello spirito. Ma la successiva storia delle arti non confuta questa pretesa nel solo senso immediato della loro sopravvivenza, ma molto piú la confuta per il fatto che le produzioni artistiche vanno intenzionalmente sottraendo alla filosofia gran parte del suo tradizionale dominio, col vantaggio di conferire ai loro risultati la vitalità indipendente di prodotti obiettivi, il cui ricambio con le esistenze ed i problemi del mondo naturale ed umano si sottrae al destino di astrazione aprioristica della filosofia speculativa. Ed in questo senso, allora, la morte filosofica dell'arte, sostenuta da Hegel, si rovescia nella morte di quel sistema speculativo che non aveva potuto evitare questa definitiva condanna.

A questo punto siamo costretti a riproporci i motivi del nostro interesse all'estetica hegeliana, per tentare un bilancio dell'esperienza che abbiamo compiuta, il cui primo e piú essenziale risultato ci si offre nella formulazione, per quanto idealisticamente "mistificata" o "capovolta" — direbbe Marx — d'uno dei problemi piú urgenti e reali dell'arte del nostro tempo, quello del contrasto di contenuto ed espressione; formulazione tanto piú interessante e pregnante in quanto da un lato segue — e in parte consegue — ad una determinazione decisamente (e perfino talvolta, direi, pesantemente) contenutistica della valutazione estetica, mentre dall'altro si conclude con quella teoria della "liberazione dell'esteriorità" che giunge quasi alle soglie d'una giustificazione dell'autonomia formale dei mezzi espressivi. E questo, coinvolgendo nel destino problematico d'un tale intreccio quelle affermazioni d'interiorismo che invece tanto ingenuamente e pacificamente continuano ad essere riproposte a piú d'un secolo di distanza: con la conseguenza di mostrare come il processo d'interiorizzazione non possa restar compatibile con l'espressione artistica, ma pos-

sa soltanto "liberarla," cioè abbandonarla alla contingenza al fine di *liberarsene*, ossia di potersi concludere nella direzione opposta, ma coerente, della pura speculazione.

Questo complesso di problemi non poteva esser considerato da noi fuori del quadro d'una correttezza filologica d'interpretazione che si rifacesse all'insieme della filosofia di Hegel, e dalla quale emergevano poi le questioni del rapporto fra i momenti dialettici della *Entäusserung* e della *Aufhebung*, fra le determinazioni sistematiche e quelle storiche e, infine, quella piú generale del rapporto fra metodo e sistema. A proposito di quest'ultima non possiamo non riesprimere qui un parere che finora ha guidato tutta la nostra interpretazione della filosofia hegeliana ed al quale la presente considerazione delle *Lezioni d'estetica* può aggiungere qualche precisazione. Non crediamo che, dal punto di vista ermeneutico, metodo e sistema siano separabili nel pensiero di Hegel, perché essi coincidono nella stessa formulazione della dialettica, che se dà uno schema metodico di articolazione dei contenuti, dà anche, e piú ancora, il quadro unitario onde appunto lo schema è tale e si suppone valido, e cioè l'organizzazione sistematica che non ripete il principio della sua struttura da altro che dal rapporto fra unità originaria immediata e unità riconquistata attraverso l'esperienza della particolarizzazione. La dialettica, insomma, non dà solo la regola degli allineamenti particolari delle determinazioni di contenuto, cioè il metodo, ma soprattutto la connessione originaria che presiede agli allineamenti, e questa è il sistema nelle sue pretese di organicità e compiutezza. Ciò che può restare eterogeneo al metodo-sistema è solo la molteplicità dei *contenuti* presi in considerazione e — *peraltro* — sistematizzati: di quei contenuti che impropriamente i Giovani hegeliani chiamavano "il sistema" affermando poi che esso era reazionario a confronto della dialettica, rivoluzionaria perché principio di movimento. Ora, ciò che tutta la filosofia di Hegel dimostra, e nelle *Lezioni d'estetica* forse piú che in qualsiasi altra sua parte, è che se c'è in essa un principio di conclusività, di staticità, di accettazione del mondo, questo è proprio l'organizzazione metodico-sistematica, cioè quello che doveva essere il principio di movimento, la dialettica, a partire dalla sua prima e piú autentica espressione, l'interezza del vero o coincidenza di razionalità e realtà, che è lo stesso. E se c'è, invece, qualcosa che si ribella alla conclusività, allo schema, quin-

di al principio di staticità, questo è rappresentato proprio dalla molteplicità e differenza interna degli elementi di contenuto, cioè dai fatti che il pensiero di Hegel prende a considerare e sceglie, beninteso con l'intenzione di sistematizzarli, ma anche con un'inevitabile attitudine a considerarli, per qualche aspetto, per quel che sono: il che spiega poi la grandezza e, entro certi limiti anche la verità di certe analisi hegeliane come quella della divisione del lavoro nel primo corso della *Realphilosophie*, quella dell'opposizione di Stato e ricchezza, coscienza nobile e coscienza bassa nella *Fenomenologia*, quella del "sistema dei bisogni" nella *Rechtsphilosophie* (tanto per ricordare solo le piú importanti) e qui nelle *Lezioni* tutte le pagine contenutistiche della prima parte, la simbolica, la "liberazione dell'esteriorità" come autonomizzazione dei mezzi espressivi; senza parlare delle analisi particolari, delle osservazioni storiche, dei giudizi critici, che hanno ispirato tanta parte della storiografia e della critica successive da rendere estremamente auspicabile un lavoro che si dedichi pazientemente a metterne in risalto quest'importanza condizionante, formativa ed ispiratrice anche a costo di dar un grosso dispiacere ai meri ripetitori, cui soltanto l'ampiezza delle Lezioni e quindi la loro scarsa conoscenza garantisce l'incolumità: salvi, naturalmente, gli studiosi seri ed onesti che non hanno difficoltà a citare le loro fonti, come non ne ebbe un Auerbach riguardo alle pagine hegeliane su Dante.

Del problema del rapporto di contenuto ed espressione noi dovevamo attenderci, dunque, da Hegel, una soluzione dialettico-sistematica. E questo nel doppio senso, prescritto dalla dialettica, della costruzione d'un'antitesi fra i due termini, e della dimostrazione della loro riconciliazione. Ma l'inversione di *Entäusserung* ed *Aufhebung*, dalla quale abbiamo preso le mosse, rischia di non apparire soltanto un'eccezione formale allo schema, ma d'incidere sulla sua sostanza perché il momento della conciliazione, dell'equilibrio dei due termini, nell'arte classica, appare estremamente depotenziato di funzione risolutiva rispetto a quello del contrasto, dello squilibrio, che si sdoppia e l'affianca da due lati. E questo anzitutto perché soltanto in apparenza la conciliazione classica ha risolto lo squilibrio del simbolico, se esso si riproduce nell'arte cristiano-romantica, in fondo per la stessa ragione, e cioè per una impossibilità d'adeguazione del contenuto (ideale, etico) alla for-

ma (rappresentativa) tale che o l'idea, in sé malsicura, è condannata ad affidarsi alla forma esteriore e quindi ad enfiarne i contorni senza potervisi ritrovare, oppure, fatta in sé fin troppo consapevole, è parimenti condannata ad abbandonare la forma al suo destino. Al confronto, la conciliazione classica appare quasi non riguardare il conflitto che doveva mediare, ma soltanto star lí a rappresentare una soluzione tipica, un modello distaccato e indifferente perché non conseguente al momento che lo precede, e irrimediabilmente perduto e irriproducibile da quello che lo segue. Errore sistematico, contravvenzione alla regola dialettica? Forse, ma proprio per questo, per noi, certamente qualcosa di molto piú importante: contrasto e risoluzione che si ribellano al "trattamento" da parte del filosofo; contrasto e soluzione che appaiono molto piú star per sé, in reali aspetti delle manifestazioni storiche, che non lasciarsi docilmente costruire dal dialettico. Perché in primo luogo la deformazione ed enfiagione delle forme dell'arte orientale è un fatto, ed altrettanto lo è il suo dipendere da uno sforzo allucinato e drammatico di simbolizzazione religiosa, in civiltà nelle quali la religione copre tutto l'ambito della sovrastruttura; e questo non l'ha inventato Hegel. Ma, in secondo luogo, anche il recedere dell'arte classica dalla tensione deformante, cosí come la tendenza di tutte le sue manifestazioni culturali a raccogliersi entro i confini della chiara determinatezza è certo un aspetto reale e predominante della vita ellenica, ed è stato rilevato ben prima di Hegel, a partire dai nostri quattrocentisti fino a Schiller e Winckelmann. Ed anche se in questa interpretazione idealizzante giocano determinati motivi sovrastrutturali delle epoche che l'hanno compiuta, Hegel, comunque, partecipa di tutto un amplissimo movimento interpretativo, vi è coinvolto, pur apportandovi il suo contributo, il quale, tra l'altro, non ha mancato, nella *Fenomenologia*, d'introdurvi uno spunto di relativizzazione critica che darà poi il suo frutto piú maturo col "dionisiaco" nietzschiano. E infine, nessuno vorrà rendere Hegel responsabile delle tormentate vicende dell'arte moderna riguardo ad un contrasto di contenuto ed espressione che pur avendo egli teorizzato non ha certo avuto il tempo di constatare nella sua vera acuità. Questa irriducibilità allo schema sistematico ci convince, dunque, ad assumere la contraddizione fra contenuto ed espressione nell'operare artistico non come una delle solite reduplicazioni e conciliazioni d'imperio, di ele-

menti che, storicamente e realmente, starebbero benissimo ciascuno a suo luogo e per proprio conto o, nella fattispecie, in un rapporto di pacifica reciprocità, ma come un contrasto reale che, in fin dei conti, Hegel ha il merito d'essere stato il primo ad indicare.

Ma una volta presolo in considerazione, Hegel non può rinunciare ad inquadrarlo nella sostanza sistematica della sua filosofia, a trovarne una conciliazione assoluta, definitiva, cioè un'espressione adeguata dell'assoluto come contenuto. Egli dice di non poter trovare questa conciliazione nell'arte perché non è possibile un'adeguazione dell'espressione *sensibile* ad un contenuto consapevole della propria assolutezza; quindi abbandona la sfera dell'arte a un destino di esaurimento e trasferisce la pretesa di assoluta conciliazione alla religione — che ce ne offre una prima edizione, con la divinità *rivelata* — e poi alla filosofia, che compie il processo di automediazione ed autorivelazione dell'assoluto. Con ciò stesso, però, Hegel ha salvato l'arte, perché l'ha esclusa da quel supremo livello ove si compie la chiusura del sistema, e pertanto ove il sistema incontra la propria autoconfutazione. Al contrario, proprio quell'inadeguatezza dell'espressione *determinata* (ché è di questo che si tratta, infine, e non di *sensibilità*!) ad un contenuto *assoluto* non dovrà rivolgersi contro la determinatezza dell'espressione, bensí contro l'assolutezza del contenuto, ed estendersi ad ogni risultato dell'operare umano, nel quale una coincidenza di espressione (diciamo meglio, fuori dalla terminologia hegeliana, di *realizzazione*) e contenuto potrà aversi solo nell'opera determinata come realizzazione determinata d'un contenuto determinato, e come coincidenza relativa, sempre disponibile a nuovi rapporti di contenuto e realizzazione, e mai come coincidenza esaustiva, per la quale tutto ciò che poteva esser detto o fatto su tutto sia detto o fatto una volta per tutte. Ancora un volta, la morte filosofica dell'arte si converte nella sua salvezza dalla morte, cioè dalla chiusura, della filosofia speculativa. Ma ancora una volta ciò è stato reso possibile dal *riconoscimento* (soluzione a parte) di quella tensione problematica fra contenuto ed espressione che è certo uno degli elementi piú essenziali dell'operare artistico.

A partire da questo riconoscimento — che è dunque il maggior merito dell'estetica di Hegel — molta strada dovrà ancora esser compiuta dall'esperienza estetica, che v'incontrerà contrasti

e difficoltà molto piú scoraggianti di quelli che potessero apparire ad uno Hegel, e non di rado sarà condotta a cacciarsi nei vicoli ciechi del decadentismo programmatico, della "maledizione," della inesprimibilità. Non possiamo — né alcuno mai potrà — indicare il suo punto d'arrivo. Ciò che possiamo è solo confortare l'intenzione che essa continui a trovare sul suo cammino quelle pietre miliari che segnano i momenti della piú compiuta presa di possesso e del piú fermo dominio operativo dei mezzi di espressione e realizzazione e, per quanto riguarda la teoria, riesca a formularne adeguatamente la problematica.

Lo spirito dello hegelismo e il suo destinc

Nell'introduzione a quest'opera avvertimmo che una compiuta giustificazione della tesi che proponevamo come ipotesi di lavoro — quella dell'opposizione della filosofia di Marx alla filosofia di Hegel, come d'una filosofia della trasformazione del mondo ad una filosofia dell'accettazione del mondo — poteva risultare solo dallo svolgimento della cosa stessa, cioè dall'esame determinato delle due posizioni.

Abbiamo compiuto la prima parte del nostro lavoro; ed abbiamo seguito tutte le tappe della concezione hegeliana in ordine ai problemi della vita dell'uomo nel mondo: ai problemi etici, giuridici, politici, storici ed estetici. Quest'esame ci ha condotto fino alle paradossali, ma coerenti conclusioni hegeliane della fine della storia e della morte dell'arte. Un corollario può esser dato ora da un altro testo che, simmetricamente, ad esse si richiama, e che afferma altresí la fine della filosofia. È l'inizio delle *Lezioni di storia della filosofia*, anch'esse berlinesi e postume: "L'*attuale punto di vista* della filosofia è che l'idea sia conosciuta nella sua necessità; che ciascuno dei lati in cui essa si dirime, natura e spirito, sia considerato rappresentare la totalità di essa idea, non soltanto come identico in sé, ma anche come quello che produce dal proprio seno medesimo quest'unica identità; e che quest'ultima quindi sia conosciuta come necessaria. Natura e mondo spirituale, cioè storia, sono le due realtà; quel ch'è come natura reale, è immagine della ragione divina; le forme della ragione autocosciente sono anche forme della natura. *L'ultimo* fine e *interesse* della filosofia è conciliare il pensiero, il concetto, con la realtà. È facile trovare l'appagamento in altri punti di vista subordinati, come quelli dell'intuizione, del sentimento ecc. Ma quanto piú profondamente lo spirito si è addentrato in sé stesso, tanto piú forte è l'opposizione, tanto piú vasta la ricchezza all'esterno; la profondità va misurata dalla grandezza del bisogno con cui esso cerca verso il di fuori per trovarvisi [...]. A questo punto è adunque pervenuto lo spirito universale, e ogni stadio ha nel vero sistema

della filosofia la sua forma specifica: niente si perde, tutti i principi si conservano; *la filosofia ultima è difatti la totalità delle forme*. Quest'idea concreta è la conclusione dei *conati dello spirito*, in quasi due millenni e mezzo di *lavoro serissimo*, per diventare oggettivo a sé stesso, per conoscersi."[93]

È nostro avviso che questo testo non sia soltanto corrispondente, simmetrico con quelli che concludono per una chiusura della storia e della cultura, ma che l'uno e gli altri abbiano esattamente lo stesso contenuto. La fine della storia è, come abbiamo detto, la fine della filosofia della storia, e la fine della filosofia della storia è la fine della filosofia senz'altro, perché è la fine della storia della filosofia.[94]

Ora, rifiutarsi alla chiusura della storia (della civiltà, e quindi anche della cultura e della stessa filosofia) significa immediatamente contestare a Hegel *una posizione eccezionale rispetto alla storia*, e dunque anzitutto chiedersi perché, e come, proprio lui fra tutti i filosofi abbia potuto formularne e decretarne la conclusione. Un tentativo di risposta non può evitare di rifarsi ai caratteri determinati e complessivi che contraddistinguono la filosofia hegeliana nella storia del pensiero; e per garentirsi contro il pericolo di anticipare la soluzione del problema alla sua elaborazione sarà opportuno incominciare a considerare questi caratteri secondo i loro aspetti piú positivi, cioè piú innegabilmente resistenti alla critica: il che equivale ad introdurre per un momento, nei riguardi di Hegel, un discorso su quelli che sbrigativamente si usa chiamare i "meriti" d'un pensatore. Lungo tutto il nostro lavoro non abbiamo mancato di indicarli ogni volta che se ne presentasse l'occasione, dai piú determinati ai piú generali. Merito di Hegel quello d'aver criticato la concezione razionalistica del principio d'identità come principio tautologico di ragione. Merito, come abbiamo spesso affermato, proprio quello d'aver *tentato il sistema,* cioè d'aver concepito la dialettica, la "forma," il metodo, come inconsiderabili in astratto, ma sempre e soltanto come rivolti ad informare un contenuto reale: quello, insomma, onde in Hegel non c'è mai una dialettica in sé, ma sempre la dialettizzazione di qualcosa, siano i concetti della logica o i fenomeni della natura o gli avvenimenti della storia o della cultura. Merito, quello d'aver introdotto le determinazioni economiche fra i piú autentici ed intrascurabili oggetti della filosofia. Merito, quello d'aver accolto ed

elaborato il concetto di estraneazione, e d'aver esattamente rappresentato la condizione estraniata della società del tempo o, come dice Marx, "d'aver messo la moderna morale al suo vero posto." Merito, quello d'aver esplorato tutti i campi del sapere e d'averci dato visioni d'insieme alle quali la cultura successiva non ha piú potuto rinunciare. Merito, quello d'aver condotto il sistema con la massima coerenza, fino a farne un colossale sommario dello *status* delle questioni piú essenziali nei campi piú diversi, e insieme delle soluzioni piú coerenti con lo spirito d'un'epoca. Merito, infine, quello d'essersi messo in maniera cosí imperiosa ed inevitabile sul cammino di qualsiasi sviluppo ulteriore della filosofia, che a nessuno sia possibile, dopo di lui, pronunciare una proposizione di rilievo senza tenere attentamente conto della presenza, per molti rispetti ancora attualissima, della filosofia di Hegel. E si potrebbe forse continuare ancora per molto.

Ma la lunga esperienza che abbiamo compiuta del pensiero di Hegel ci ha anche insegnato che tutti questi "meriti" determinati hanno il singolare destino d'esser affiancati ciascuno da una sua controparte negativa che non permette a nessuno di essi di lasciarsi considerare come *il* merito ultimo, definitivo, indiscutibile. Alla critica della concezione razionalistica della identità si affianca il carattere non meno aprioristico della dialettica, nel suo "cominciamento senza presupposizioni" che invece presuppone l'empirico in tutte le sue forme, dal *movimento* (Trendelenburg) allo Stato prussiano (Marx). Al merito della concretizzazione sistematica del principio s'affianca quell'aspetto onde gli elementi determinati del sistema non sono mai sé stessi, ma sempre simboli, allegorie d'una verità diversa ed esoterica. All'introduzione dell'economia nel sistema, le continue ipostasi delle categorie economiche, e l'asservimento dell'economia alla politica, una delle mire piú costantemente perseguite dal filosofo, da Jena a Berlino, come sappiamo. Alla ripresa del concetto illuministico e rivoluzionario di alienazione, la sua riduzione metafisica come estraneazione dell'intero. Alla rappresentazione delle condizioni del tempo, la loro legittimazione e consacrazione come espressioni della razionalità reale. Al merito delle grandi sintesi, e della sintesi suprema dello spirito d'un'epoca, la deificazione di esso come dell'ultimo risultato dello spirito del mondo, e la chiusura della storia. Alla inevitabilità con cui Hegel si pone sul nostro cammino, la

reciproca inevitabilità d'essere scavalcato da chiunque voglia passar oltre, e dunque dallo stesso "spirito" della cultura, se esso potesse avere un senso piú che simbolico. Mentre, però, l'inevitabilità con cui Hegel s'impone alla nostra considerazione dipende, ancora una volta e daccapo, dall'aspetto reciproco per cui a tutte queste limitazioni o controparti si affiancano i "meriti" prima elencati, senza poterne essere annullati, cosí come essi non riescono ad assorbirle.

Un discorso alquanto piú diffuso è intanto necessario a proposito del "merito" che abbiamo indicato per primo, che dalla sua determinatezza sembra destinato a trapassare ad una generalità complessiva, capace di abbracciare tutti, o quasi, gli aspetti prima esaminati, in quanto la sua considerazione si collega con il celebre riconoscimento della dialettica come "principio di movimento" che avrebbe liquidato la concezione "statica" dell'identità razionalistica, che poneva le determinazioni logiche, metafisiche ed etiche come entità fisse ed immutabili. Questo riconoscimento, però, presuppone che il soggetto del movimento non sia l'elemento formale, il principio stesso, del quale non si saprebbe che cosa possa significare un movimento reale, bensí il contenuto *il cui* movimento il principio spiegherebbe, giustificherebbe, svelerebbe. Comunque, l'*eterogeneità dell'elemento di contenuto di fronte al principio*, sarebbe condizione indispensabile della verità di quest'interpretazione, la quale, infatti, è sempre accompagnata dalla distinzione fra metodo e sistema. Noi, però, sappiamo che il principio dialettico è presentato da Hegel come la legge immanente al contenuto, la quale gl'imprime quel movimento di cui il principio stesso rappresenta lo schema. E se è vero questo, una delle due: o è il contenuto a condizionare col *suo* movimento la *constatazione* espressa dalla legge; oppure è la legge a determinare il movimento del contenuto. L'attribuzione, alla dialettica hegeliana, del *merito* d'esser principio di movimento può, evidentemente, aver senso soltanto nel primo caso, che intanto sembra confermato dal fatto che Hegel ripete di limitarsi a constatare *ciò che è*, di voler fare una filosofia "del reale" ecc. Pure, però, egli dice anche che il vero non è l'apparente, bensí l'essenza nascosta, una verità diversa da ciò che il fenomeno presenta, e che si può capire solo se si ha una mentalità speculativa, solo se si sanno vedere gli elementi nella loro organica unità, nel

loro rapporto, e non separati come sembrano, il che è possibile solo se si sa vedere *il principio*, la *legge* entro il fenomeno e *contro* la sua apparenza, ossia contro la sua stessa fenomenicità, contro tutto ciò che ce lo fa apparire come ci appare. In ultima analisi, insomma, noi "constatiamo" il *contrario* di ciò che ci appare, e precisamente ciò che abbiamo introdotto nell'oggetto della nostra considerazione fin da principio e prima che esso ci apparisse, perché anche il suo *manifestarsi* a noi in *quel dato* momento dello sviluppo *dipende dalla legge* presupposta allo sviluppo stesso. Quindi, è vero proprio il secondo dei casi su ipotizzati, ed è la legge, il principio, lo schema di movimento a condizionare il movimento reale. E del resto lo schema è delineato in modo che esso *non possa* riguardare l'elemento determinato, ma soltanto l'intero: un particolare non *si estranea* perché, per Hegel, è già esso un'estraneazione. Solo l'intero può articolarsi al proprio interno, duplicarsi attraverso la riflessione e ricostituirsi attraverso una riflessione al quadrato, il riconoscimento della reciprocità dei movimenti riflessi (come nei passi che conosciamo della *Logica*), la negazione della negazione, ecc.

Cosí almeno crede Hegel. In realtà, però, se il soggetto del movimento è l'intero, allora il movimento è fittizio, perché l'intero non può mai diventare *altro* da sé, altrimenti si smembrerebbe e non potrebbe piú ricostituire la propria organicità. E del resto sappiamo bene che le dilacerazioni, gli sdoppiamenti dell'intero, il suo "darsi in preda" alla disorganicità, sono sempre sottesi da una unità immodificabile che resta al fondo, vera essenza della legge e del principio, la saldatura di cominciamento e risultato che rende alfine apparente la stessa estraneazione. Mentre, al contrario il "movimento" che, per es., i Giovani hegeliani accreditavano alla dialettica non era certo l'"automovimento dell'oggetto" che va verso la propria definitiva pacificazione autocontemplativa, ma un'alterizzazione reale, il mutamento di condizioni, di istituzioni, di concrete realtà politiche, sociali e culturali: era un'esigenza di trasformazione e progresso che essi *interpolavano* nel principio hegeliano per rivestire la loro "pretesa" col manto dell'autorità dello "spirito," se non della lettera, della filosofia del piú grande pensatore del loro tempo. Certo, nessuno negherà al sistema hegeliano un'agilità, una capacità di articolazione ben diversa dalle rigide deduzioni dei razionalisti; ma non si deve di-

menticare che i momenti in cui queste qualità della filosofia di Hegel sono piú evidenti sono proprio quelli in cui il discorso va verso la sintesi comprensiva, verso l'unità che compenetri tutti i membri del sistema; il che è quanto dire che la "mobilità" della filosofia di Hegel si vede meglio ed è piú plausibile proprio quando va verso la conciliazione, la pacificazione, cioè verso la negazione di sé stessa, verso l'immobilità ultima e contemplativa della *noesis noeseos* che conclude l'*Enciclopedia* con la celebre citazione aristotelica.

Hegel, dunque, ha ritenuto che niente dovesse esser escluso dalla considerazione filosofica; e che quindi, reciprocamente, quest'ultima dovesse rendersi idonea ad una tale omnilateralità di prospettiva, e che potesse farlo soltanto ove si fosse munita d'un principio unitario. Questo principio è la dialettica, la quale dunque significa l'automovimento dell'oggetto, cioè dell'intero, l'autorisoluzione, al suo interno, *della problematicità stessa in quanto tale*: il vero è l'intero e l'intero è soggetto. Di conseguenza, il filosofo astretto alla sua determinata prospettiva storica — sia egli lo stesso Hegel o sia uno di noi — o tentà d'introdurre elementi diversi, d'imprimere diverse direzioni all'automovimento dell'oggetto, per la "pretesa d'insegnare al mondo come dovrebbe essere e non è" — e allora s'illude di agire su ciò a cui egli stesso è interno, su ciò di cui egli è parte inorganica, è scoria, e che continuerà a procedere senza curarsi della sua "pretesa soggettiva"; oppure comprende tutto quanto precede, ed allora *deve fare come Hegel*, cioè deve registrare il punto a cui è giunto lo spirito del mondo, assegnare alla filosofia il compito di constatarlo, rifiutarsi alle "profezie," e quindi dichiarar conclusa la storia della civiltà, della cultura e della filosofia. Ma poiché tutto questo è stato detto da Hegel e non da altri, ad un certo momento determinato della storia umana e non in un altro, la sua *posizione eccezionale* di fronte ad essa, il suo eccezionale diritto, la sua eccezionale competenza riguardo al corso della storia degli uomini ed al suo ultimo senso, resterebbero definitivamente confermati.

Si dice che Diogene confutasse la teoria eleatica dell'immobilità dell'essere mettendosi a camminare. In questo senso la storia (dei fatti e delle idee, che è una sola) ha confutato Hegel semplicemente proseguendo. Troppo semplice — si dirà — : può darsi; ma ciò che è estremamente semplice attiene precisamente a "ciò

che è" e che noi non possiamo fare che non sia stato. Ma la storia ha confutato Hegel in un senso piú profondo ed integrale: perché ha dimostrato falsa la supposizione che al "filosofo del futuro" mancasse qualsiasi argomento per sfuggire alla situazione di Hegel ed alla necessità di chiudere la storia: altrimenti dopo Hegel non ci sarebbe stata altra filosofia se non quella hegeliana. Ma questo significa anche che il filosofo del futuro (rispetto a Hegel) si è liberato dal *principio* della conclusività della storia, cioè dalla dialettica della circolarità.

Quando si parla di un "filosofo del futuro" non si può non pensare all'autore dei *Principi d'una filosofia del futuro.* Ora — si dice — Feuerbach ha inteso la filosofia del futuro come un risultato mediato dalla negazione dello hegelismo. Quindi non solo Feuerbach è hegeliano, ma conferma la validità della dialettica hegeliana: il progresso filosofico in generale — e quindi, dopo Hegel, anche il progresso di quella filosofia che non può non porsi in funzione della realtà, s'intenda come si voglia questa funzione stessa — non può che seguire il ritmo dialettico della negazione e del superamento. Che il sistema hegeliano venga negato, poco importa: diventa, si direbbe, una questione personale che riguarda il sistematico Hegel, lo Hegel professore di *Weltweisheit*, ma non lo Hegel scopritore di quel principio dialettico, che proprio dalla negazione del sistema, necessaria mediazione al superamento, riceve la piú alta conferma e glorificazione.

Ora, che l'idea feuerbachiana d'un "proseguimento," della storia e della filosofia mediato dalla "negazione di Hegel" non sia una veduta del tutto falsa è dimostrato da tutta la storia delle interpretazioni di Hegel, e dall'incidenza di questa — sostanzialissima, come sappiamo — su tutta la storia del pensiero moderno. Che tutte le posizioni della filosofia posthegeliana siano state possibili soltanto *dopo* e *mediante* una resa di conti critica con lo hegelismo, è un fatto storico incontrovertibile. Il problema è dunque il seguente: da un lato, è vero che il proseguimento della storia e della filosofia può esser ottenuto soltanto mediante il superamento di Hegel; dall'altro, che questo superamento mediante la negazione rischia di convalidare la dialettica hegeliana, e quindi di non superare un bel nulla; e insieme, di confermare, ancora una volta, la posizione eccezionale di Hegel di fronte alla storia, e quindi la validità della sua chiusura.

A questo punto sembrerebbe non esserci che una soluzione. Che il superamento mediante la negazione non sia una *legge generale* dello sviluppo filosofico, ma una legge che *vale solo per Hegel*. E poiché è stato Hegel a formularla, che essa sia un contrappasso: con un termine hegeliano giovanile che ben conosciamo, che esso sia il *destino di Hegel* e della sua filosofia.

In parole povere, ciò significherebbe che a Hegel incombe lo stesso destino che egli ha preteso di far subire agli altri filosofi, con la differenza che mentre esso non vale per questi, non è, effettivamente, il loro destino, esso invece vale per lui e per lui solo: è, appunto, il *suo* destino. Ma questa specie di nemesi, cosí espressa, è fin troppo banale: assomiglia, piú che ad una nemesi, ad un ripicco: che non potendo esser opera d'una ragione universale sarebbe, infine, il ripicco di noi, critici di Hegel, che però tributeremmo a Hegel, con esso, il singolarissimo onore d'essere — ancora una volta! — l'unico oggetto d'una tale nemesi storica. A meno che questo concetto della dialettica come "destino di Hegel" non significhi qualcosa di piú d'una nemesi contraddittoria; ovvero — che poi è lo stesso — a meno che un tal destino *coinvolga* qualcosa di piú che non la sola opera filosofica di Hegel.

Ma anzitutto, perché Hegel ha "mediato" i filosofi precedenti facendone apparire il "serissimo lavoro" come quello della "vecchia talpa" scespiriana, che ha "ben scavato" precisamente nella direzione della filosofia speculativa, cioè del compimento della filosofia e della storia? Ciascuno di quei precedenti sistemi filosofici aveva una propria impostazione, un proprio corso, una propria conclusione, un proprio significato storico ed anche, di regola, una pretesa di validità definitiva che faceva sí che ciascun filosofo misurasse le conclusioni dei filosofi precedenti sul metro delle proprie, e considerasse valide quelle che gli sembravano averle anticipate, o comunque accordarsi con esse, ed erronee quelle che vi contrastavano. E questo perché, data la stessa definizione della filosofia come ricerca e conquista della Verità, la propria posizione veniva a coincidere, per il filosofo, con la sfera della Verità e dei suoi criteri, e ciò che vi contrastava, con l'errore.

Al verbo degli altri filosofi Hegel ha sostituito il proprio, e in ciò non ha fatto nulla di diverso da tutti gli altri. Ma il suo, come tutti, è un verbo determinato che ha un suo determinato con-

tenuto sistematicamente accentrato nella concezione dialettica della totalità, alla quale sono interni anche il processo storico e quello filosofico, che dunque non possono sottrarsi alla sua legge, che è quella per cui la totalità si articola nei propri membri organici attraverso il processo di negazione e di negazione della negazione, ma insieme attraverso questo processo *si ricostituisce* come totalità, appunto. Hegel è coerente quando rifiuta di ammettere il processo all'infinito, *perché il processo all'infinito non dà luogo all'intero.* L'unico *processo* che *sia dell'*intero e possa *dar luogo* all'intero traendolo fuori — in quanto processo — dall'immobilità dell'identità con sé è il processo di *autocomprensione*: la Totalità non può essere *modificata praticamente*, perché fuori di essa non c'è niente, ed al suo interno non c'è spazio d'alterità; dunque essa può solo esser acquisita col pensiero, *compresa*; ma poiché fuori di essa non c'è niente, anche il soggetto di tal comprensione sarà ad essa interno, quindi si tratterà d'una comprensione di sé da parte di sé stessa. E reciprocamente, ove appena il compito della filosofia sia determinato come quello di comprendere il Vero, esso si amplia immediatamente e si compie in sé, come quello di comprendere *tutto* il Vero, il Vero come totalità, il Vero ch'è l'Intero. Questa formulazione non è propria di una filosofia, ma della filosofia che s'è fatta da sé nella mente dei filosofi. Dopo di me — sembra dire Hegel — potrà certamente venire un altro filosofo che dirà *questo* meglio di me; ma in quanto filosofo, o portavoce dell'Intero, non potrà dire qualcosa di *diverso da questo.*

Hegel ha dunque stretto in un rapporto di coerentissima coimplicazione gli elementi che costituiscono la formula dell'*autocomprensione dialettica della Totalità.* In fondo, egli non ha inventato né scoperto nessuno di questi tre elementi, che, *separatamente*, gli sono stati tutti trasmessi dalla tradizione filosofica (*anche* la dialettica, se si pensa a Platone, a Cusano, ad Eckhart e, naturalmente, ai primi idealisti); ma ha visto come essi necessariamente si compenetrino ove si voglia portare coerentemente fino alle sue ultime conseguenze il concetto della filosofia come *comprensione della Verità.* Il destino di Hegel è dunque l'adempimento del destino di questa concezione, e di ciò che essa ha significato nel corso della storia.

Riguardo a quest'ultimo è intanto da rilevare quanto sia faci-

le perdere le reali dimensioni quantitative di quei suoi fenomeni che, espressi come diversi "capitoli" d'un autonomo processo della storia della filosofia e separatamente dal corso misurabile della storia reale, sembrano avere tutti la stessa durata; e dimenticare, per esempio, che la concezione cristiana d'una condotta provvidenziale — dunque necessaria — della storia, che all'uomo non resta che comprendere per ammirare la sapienza del disegno divino e per *conformarvisi*, ha attraversato, da Agostino a Herder, qualcosa come milletrecento anni di vicende storiche e culturali. Il che poi concorre a spiegare, quanto alla sua efficacia, come esso sia riuscito a penetrare anche entro un contesto di pensiero che dovrebbe sembrare abbastanza refrattario ad accoglierlo, come quello illuministico kantiano, che pur proponeva il "primato" della ragion pratica e non s'arrestava neppure di fronte alla necessità di ammettere una mancanza di saldatura fra il dominio della prassi e quello della teoresi, entro il quale, nella Introduzione alla *Dialettica trascendentale*, Kant aveva condotto una delle piú pertinenti critiche del concetto di totalità come *Incondizionato*. E si potrebbe già constatare come, di regola, i tentativi di sfuggire ad una concezione provvidenzialistica della storia si trovino entro quegli ambienti filosofici che, come l'empirismo, lo sperimentalismo ed il criticismo, cercano variamente di sfuggire altresí ad una concezione obiettivistica della totalità, e della filosofia come conoscenza della Verità assoluta.

Hegel, dunque, non che "chiudere la storia" ha concluso soltanto una tendenza della storia della filosofia — per quanto predominante, spesso fino alla esclusività —: quella che, assegnando alla filosofia il compito di conoscere la Verità eterna e necessaria, non può non estendere una tal necessità anche a quell'*oggetto di conoscenza* cui la storia umana, in una simile prospettiva, si riduce: un oggetto che, nella sua *eternità* diviene un *presente immobile* e *intemporale*, quindi *concluso*, e nella sua *necessità* non c'è, ovviamente, che da *accettare*. Se c'è qualcosa di eccezionale nella portata storica della filosofia hegeliana, questo è il rigore con cui essa ha portato fino alle ultime conseguenze un atteggiamento, nei suoi presupposti, addirittura millenario della storia dei rapporti fra speculazione filosofica e realtà storica.

Ma questa stessa capacità eccezionale di coerenza conclusiva non poteva non corrispondere a qualcosa di obiettivamente com-

piuto anche nel corso della storia civile: non, beninteso, al compimento della storia, ma al compimento d'un'epoca storica. Da questo momento, anzi, il problema dei rapporti fra filosofia e storia, fra comprensione del corso storico e corso storico effettuale doveva avanzare sul proscenio degli interessi dell'epoca sí da relegare sullo sfondo tutti gli altri. E mentre da un lato la critica della metafisica e della teologia filosofica, operata dall'empirismo, dall'illuminismo e da Kant, liberava il pensiero dallo stupore attonito della contemplazione d'una storia che si compiva per disegno divino, dall'altro occorreva altresí non perdere le lezioni di coerenza e di consequenzialità che il sistema hegeliano aveva impartite alla filosofia, mostrando come a certe connessioni obiettive la riflessione non potesse rifiutarsi.

Hegel aveva dichiarato di volersi attenere all'osservazione (speculativa) di "ciò che è," in opposizione alle "pretese" di avanzare un "dover essere." Ma anche queste pretese "sono"; ed anzi, è in base ad esse che gli uomini hanno fatto e fanno la storia. Egli aveva consigliato agli uomini di cercar di comprendere la razionalità "divina" dell'ordine costituito; ma insieme aveva dovuto concedere ad alcuni individui il diritto di *averlo* rovesciato: dopo che l'avevano fatto, beninteso. Essi, però, questo diritto se l'erano concesso prima. Ma in realtà tutti gli uomini, e non soltanto alcuni, hanno sempre concorso a trasformare il mondo ed a rovesciare, in qualche misura, l'ordine esistente. Riassumere entro la considerazione di ciò che è *anche la sua trasformazione*, e non come una necessaria evoluzione che rispondesse all'automatico subentrare del negativo contro il positivo, secondo una dialettica intesa come legge obiettiva del divenire del mondo umano "come di quello naturale," di qua da qualsiasi intervento d'iniziativa; ma precisamente come la risposta del contro-condizionamento, o dell'intervento umano sulle condizioni cui l'uomo è in partenza subordinato, questo significava insieme mantenere e negare la dialettica. Mantenerla come *generalissimo* riconoscimento della complementarità di affermazione e negazione, e del fatto che per muoversi bisogna "negare" lo star fermi; negarla, proprio nella sua essenziale e *conclusiva* formulazione hegeliana, come un destino imposto all'uomo ed inaccessibile alla sua iniziativa, alla sua azione. Significava restituire all'uomo il fatto e il diritto di far egli la storia, pur nel riconoscimento, antiutopistico, dei molti fattori di con-

dizionamento onde l'uomo è sottomesso sia alle leggi naturali e sia a quelle del sistema storico di vita che egli stesso s'è dato. Ma fra questi due ordini c'è differenza qualitativa perché gli uomini, mentre non possono *abolire* — ma soltanto diminuire, attraverso la conquista d'un progressivo dominio delle forze della natura — il condizionamento naturale in generale, possono invece *rovesciare* i condizionamenti umani: il dominio dell'uomo sull'uomo non è effetto di leggi necessarie, ma soltanto di quelle storiche forme di relazioni che inquadrano le forze che gli uomini applicano alla produzione dei mezzi del soddisfacimento dei loro bisogni: forme di relazioni che gli uomini, nel corso della storia modificano, distruggono e riistituiscono, per adattarle all'espansione delle loro forze produttive. Certo, nei momenti in cui questi rapporti sono, o sembrano, in riposo, sembra anche che la loro struttura risponda a leggi necessarie: leggi necessarie come quelle che gli economisti classici credevano di scoprire come regole eterne della vita produttiva; leggi necessarie come quelle che Hegel credeva di leggere nella struttura istituzionale dello Stato prussiano e nella struttura sistematica della propria filosofia, in cui si sarebbe concluso il corso necessario e provvidenziale della storia del pensiero. Leggi "necessarie" che non sono, in realtà, che "prodotti storici e transitori." Onde un prodotto "storico e transitorio" è anche la filosofia hegeliana, e la chiusura della storia che la conclude.

Chi ha compiuto questo "rovesciamento," che è insieme una *storicizzazione* di Hegel è Marx, ed è questo il senso della contrapposizione d'una filosofia della trasformazione del mondo ad una filosofia della sua accettazione. Il destino di Hegel è risparmiato al pensiero umano dall'ultima *Tesi su Feuerbach*.

Note al Libro terzo

[1] Sul periodo di Bamberga l'unica opera specifica è il cit. volume di W. BEYER, *Zwischen Phänomenologie und Logik*. In mancanza di scritti hegeliani del tempo questo volume si deve condurre di preferenza sull'epistolario. Esso è comunque un notevole e interessante contributo allo studio dello hegelismo, in quanto illumina uno dei lati meno considerati, quello dell'attività pratica di Hegel, che per Beyer oscilla "fra i due poli del riconoscimento di ciò che è storicamente giusto, e l'occultamento (lett.: il metter a tacere) delle debolezze sociali pur notate" (*Op. cit.*, p. 264).

[2] HAYM, *Op. cit.*, pp. 271-72 e 273.

[3] Ivi, pp. 334-335.

[4] Ivi, p. 346.

[5] Ivi, p. 356.

[6] Ivi, pp. 363-364, e vedi ancora, sull'illiberalismo della *Rechtsphilosophie*, p. 368, 383 sgg., 391. Sui timori di Hegel durante la rivoluzione di luglio, e sulla critica del *Reformbill*, vedi invece pp. 455 sgg. Sulla critica di Haym alla *Filosofia del diritto* ed alla *Filosofia della storia* di Hegel, vedi la mia *Introduzione alla storia delle interpretazioni di Hegel*, cit. pp. 218-234.

[7] ROSENKRANZ, *Op. cit.*, pp. 333-334.

[8] Ivi, p. 325.

[9] Ivi, p. 338. Molto piú estesamente si occupa, invece, dell'atteggiamento di Hegel, nei suoi ultimi anni, verso gli avvenimenti politici, ROSENZWEIG (vedi tutto il capitolo sulla *Julirevolution*, *Op. cit.*, II, pp. 204-239, e spec. pp. 218-224). Hegel aveva seguito con molta attenzione gli avvenimenti di Francia, specialmente attraverso una nutrita corrispondenza con Cousin. Quest'ultimo prendeva parte attiva ai movimenti, e cercava di entusiasmare anche Hegel alla rivoluzione, ma finí presto per comprendere che l'amico era un suo *Gesinnungsgenosse* nella lotta contro la reazione, ma era, contemporaneamente, estremamente pauroso d'ogni specie di rivoluzione. E in genere, la paura della rivoluzione e della guerra forma anche il contenuto delle poche espressioni in proposito tramandateci attraverso lettere o discorsi.

[10] G. W. F. HEGEL, *Lezioni sulla storia della filosofia*, trad. Codignola e Sanna. La Nuova Italia, Firenze, 1930 I, pp. 1-2 e 3. D'ora in poi con l'abbreviazione *Lez. st. filos.* piú il volume.

[11] G. W. F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, hrsg. v. G. Lasson, Leipzig, Meiner, III ed., 1951, I, p. 22. E confronta anche la prefazione alla III edizione dell'*Enciclopedia*: G. W. F. HEGEL, *Enzyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, hrsg. Hoffmeister, Leipzig, Meiner, 1949. Citeremo d'ora in poi, quando ci sarà necessario, queste edizioni tedesche della *Logica* e dell'*Enciclopedia* con le abbreviazioni, rispettivamente, *W. d. L.* ed *Enzycl.* (e in tal caso la traduzione è nostra), mentre con le abbreviazioni *Logica* ed *Enciclopedia* le cit. traduzioni italiane di Moni e Croce. Le parole di cui sopra sono le ultime che Hegel abbia scritto destinandole alla pubblicazione: le ultime parole effettivamente scritte da Hegel furono quelle d'una lettera alla tipografia Starcke e, subito prima, d'una lettera a Gans del 12 novembre 1831, sulla quale avremo occasione di ritornare.

[12] MEGA, I, 1l, pp. 63-64. L'abbiamo citato nella traduzione di D. CANTIMORI in *Studi di storia*, Torino, Einaudi, 1959, pp. 194-195. Su questo testo ritorneremo nel terzo volume, libro II, cap. I di questo lavoro.

[13] Soprattutto per il fatto che Marx, in questo momento, non ha alcuna intenzione di applicare il criterio che ha esposto, cioè di far la critica del "principio" di Hegel, anzi fa proprio il contrario, tentando una mediazione "speculativa" di Destra e Sinistra hegeliana, da un punto di vista abbastanza ortodosso. Superfluo aggiungere che, naturalmente, egli eseguirà quel compito qualche anno piú tardi, a Kreuznach, nella *Critica del diritto statuale hegeliano*, come vedremo.

[14] Nel parlare di capitoli, sezioni e loro titoli, ci riferiamo alla *Scienza della logica*; ma terremo presente anche la logica dell'*Enciclopedia*.

[15] Mettiamo in corsivo gli spaziati del testo.

[16] *Enciclopedia*, p. 98.

[17] Ivi, p. 99, § 92.

[18] Ivi, § 93.

[19] Ivi, § 94. Abbiamo modificato la trad. Croce sostituendo "rimane" a "si arresta" per rendere il "*bleibt stehen*" del testo, al fine di togliere la contraddizione col seguente "è il perpetuo proseguire" ecc. Hegel vuol dire, insomma, che il processo all'infinito *rimane* su un piano inferiore del pensiero, quello riflesso, e dal punto di vista speculativo raggiunge solo la verità di "dichiarare" la contraddizione del finito, ma non raggiunge altra verità *speculativa*, e *pertanto* esso prosegue scambiando all'infinito le determinazioni opposte.

[20] Ivi, pp. 99-100, § 95.

[21] Ivi, pp. 100-101.

[22] *Logica* (trad. Moni), I, pp. 164-169.

[23] Ivi, I, 164 e 166.

[24] Ivi, I, pp. 122-123.

[25] Ivi, I, p. 127.

[26] Ivi, I, p. 129.

[27] Ivi, I, p. 130.

[28] Ivi, I, p. 131.

[29] Ivi, I, pp. 133-134 e 135. Sui paragrafi 91-92 e seguenti dell'*Enciclopedia* e, in genere, sulla dialettica del termine nella *Logica* TRENDELENBURG, *Logische Untersuchungen*, Leipzig, 1840 e 2ª ed. 1862, I, pp. 45-47 osserva: "In questa sezione all'essere in sé vien contrapposto l'esser-altro come sua negazione. Il *Dasein* come limitato include in sé la negazione, ovvero ha la negazione in sé per mezzo del suo termine. L'essere al di là del termine, paragonato con l'essere in sé all'interno del termine, è l'esser-altro. Questo tocca il qualcosa nel termine. Poiché il termine appartiene al qualcosa come condizione essenziale, l'esser-altro è intimamente uno col qualcosa, come suo proprio momento, cioè questo è mutevole. Ma il pensiero dialettico, che per ora tratta solo il qualcosa, di dove sa, per mezzo di questo qualcosa, d'un qualcosa fuori del termine? Qui è anzitutto la comprensiva intuizione a metterci le mani, e poi è la comparazione riflettente a paragonare il qualcosa al di là del termine col primo qualcosa, ed a contrassegnarlo come esser-altro. Il passaggio del qualcosa nell'esser-altro non deriva affatto dalla comparazione di ciò che è all'interno o all'esterno del termine, perché nella comparazione entrambi son pensati come statici, e secondo le premesse il qualcosa ha l'esser-altro accanto a sé — e propriamente solo in sé — solo in quiete. Che esso sia accolto nel medesimo, e che con ciò si attui il passaggio dall'essere in sé nell'esser-altro, e che il cambiamento venga riconosciuto come 'appartenente all'essere' e ad esso connaturato secondo il suo proprio concetto, di tutto questo, nei concetti precedenti e producenti non c'è alcun fondamento." Qui, conclude Trendelenburg, è ancora l'intuizione a giocare il suo ruolo, e inoltre "il movimento del divenire rompe il termine del *Dasein*, e con ciò diviene cambiamento. Poi, tutta-

via, essa non s'è originata in questo modo, perché [dice Hegel] 'l'esser-altro non è qualcosa d'indifferente fuori del qualcosa, ma è il suo proprio momento.' Molto piú esso movimento si basa sul dissidio fra il divenire e il termine."

[30] Ivi, I, pp. 135-136.

[31] Ivi, I, p. 138.

[32] Leggermente modificata la trad. Moni.

[33] Ivi, I, pp. 138-139. Cfr. J. H. STIRLING, *The secret of Hegel*, London, Longman, 1865, I, p. 391: "Il vero e proprio limite del qualcosa, preso dallo stesso come un negativo, che ad esso è essenziale e intrinseco, non è solo termine, ma limitazione (limite). Ma la limitazione qui non è ancora ciò che si esprime come negato...; la negazione è a doppio taglio: considerando che ciò che è la posta negazione, è il limite; ché questo limite in generale è ciò che è comune al qualcosa e all'altro, ed anche determinatezza del proprio essere in sé della determinazione o qualificazione come tale. L'essere in sé, come negativa relazione al suo limite [...] è per ciò a sé stesso come limitazione (limite) — il dover essere (*the To-be-to, or Obligation-to.*"

[34] *Logica*, I, p. 139.

[35] Ivi, I, p. 140.

[36] Ivi, I, pp. 140-141.

[37] Ivi, pp. 142-143. La differenza fra *termine* e *limite* è di ordine dialettico perché il termine appartiene al "qualcosa," mentre il limite al "finito"; il secondo movimento rassomiglia al primo in quanto avviene secondo lo stesso schema dialettico, però coinvolge e presuppone il risultato del primo perché nel limite è il termine ad esser negato. Ciò, però, non toglie la validità della nostra critica perché il *finito*, in ordine al dover essere, è poco meno generico del "qualcosa," e non è molto meno lontano di esso da quella determinazione umana alla quale il dover essere etico appartiene esclusivamente. Ed è per questo che abbiamo tenuto a leggere attentamente il testo relativamente alla differenza fra le cose (la pietra) o i viventi (il fiore) e l'uomo in ordine al loro "sorpassare il limite."

[38] Ivi, pp. 144-145. Fra i commentatori della *Logica* chi si è accorto della viziosità del ragionamento hegeliano è stato J. E. Mac TAGGART, *A commentary on Hegel's Logic*, Cambridge, Univ. Press, 1910, p. 29: "Limite sembra un nome appropriato, ma perché l'intima natura del qualcosa sia chiamata dovere questo non è affatto chiaro. Si può dire che quando un essere cosciente si sente limitato da alcunché dice che il limite dev'esser rimosso, e che lui deve avere la possibilità di svilupparsi liberamente"; ma il qualcosa "ha solo una natura," e l'opposizione "è solo tra i due modi di guardare ad esso." Hegel, conclude Mc Taggart, usa qui il termine di "dovere" perché gli dà occasione di attaccare Kant e Fichte, e a questa tentazione non può resistere.

[39] K. MARX, *Ideologia tedesca*, Roma, Editori riuniti, 1958, p. 70. Vedi qui, Volume quarto, libro I, cap. I. Interessanti, intanto, le pagine su questa dialettica del finito e del dover essere, di A. MASSOLO, in *Ricerche sulla logica hegeliana*, Firenze, Marzocco, 1950, pp. 19-30, che giungono a rilievi molto opportuni (il finito "non è interessato al suo essere"; la doverosità "appare una straniera"; "come questo non essere assuma la attività implicita in una doverosità, resta un mistero,") ecc.

[40] *Enciclopedia*, p. 111, e 112.

[41] Anche nel testo chiameremo *Logica* la *Scienza della logica*, ed *Enciclopedia* la logica di quest'opera.

[42] *Logica*, II, p. 148. Ivi la contrapposizione è chiara; ma vedi anche il titolo del cap. I della I sezione, e la nota di Moni alle pp. 7-8.

[43] Sulle differenze fra la *Logica* e l'*Enciclopedia* vedi la prefazione di Croce alla traduzione di quest'ultima opera, *Enciclopedia*, p. VI.

[44] *Logica*, II, p. 59.

[45] Vedi parte seconda, l. I, Cap. III, l.
[46] *Logica*, II, pp. 166-167.
[47] *Logica*, II, pp. 168-169.
[48] *Logica*, II, p. 189.
[49] *Logica*, II, pp. 194-195.
[50] *Logica*, II, pp. 196-199.
[51] *Enciclopedia*, pp. 6-8.
[52] *Logica*, II, pp. 204-209.
[53] Vedi la mia comunicazione al congresso internazionale di filosofia di Bruxelles del 1953: *L'incondizionato e la dialettica in Actes du XIème Congrès intern. de Philosophie*, vol. XIII, Louvain, Nauwelaerts, 1953, pp. 131-137.
[54] *Enciclopedia*, p. 136 e vedi pp. 132-137.
[55] *Logica*, II, pp. 210-213.
[56] *Logica*, II, pp. 213-214.
[57] *Logica*, II, pp. 215-217.
[58] *Logica*, II, pp. 220-224.
[59] *Enciclopedia*, pp. 139-140, e 153-154.
[60] *Logica*, II, pp. 237-340.
[61] *Logica*, II, pp. 241-244. TRENDELENBURG, (*Op. cit.*, I, pp. 63 sgg.) dopo aver riassunto il movimento della dialettica di sostanza, causa e reciprocità fino alla sintesi di necessità e libertà, sostanza e concetto, nota: "In questo corso di pensieri si crede di avere piú di quanto si abbia. Se si guarda al fondamento, è l'identità ad esser resa pietra angolare della libertà, solo un paragone del tutto formale in cui si lascian cadere appositamente le piú grandi differenze. L'una sostanza produce da sé sostanze. L'uno è dunque ciò che è l'altro. [...] Nella reciprocità la sostanza, che s'era estraniata nella causalità, ritorna in sé. La libertà — una grande parola! — non ha, perciò, in questo rapporto, alcun altro contenuto che questa consolazione della sostanza, che le cose che nascono sono sostanze, e gli effetti, in quanto reagiscono, sono di nuovo cause. Questo rapporto è la riflessione piú astratta, applicabile ovunque qualcosa si muove. Chi ha nominato la libertà? Anche la necessità sarebbe libertà, quando il signore batte lo schiavo: perché essi sono identici nell'esser entrambi sostanze; e lo schiavo che porge la schiena è operante in questo reagire, come il padrone nella prima causa. Ciò che la dialettica chiama qui libertà lo possiede anche un popolo asservito."
[62] *Logica*, III, pp. 216-227.
[63] *Logica*, III, pp. 228-242.
[64] La prima parte del capitolo tratta, infatti, dell'"idea teoretica."
[65] *Logica*, III, pp. 327-334.
[66] *Enciclopedia*, pp. 86-88.
[67] *Logica*, III, pp. 334-359.
[68] *Enciclopedia*, p. 351, § 385.
[69] *Enciclopedia*, p. 433, § 470. In questo paragrafo, per ragioni di chiarezza, abbiamo spostato talvolta i termini della traduzione di Croce, pur senza sostituirli. Ci riserviamo di farlo ancora qualora fosse necessario.
[70] *Enciclopedia*, pp. 433-434, § 471 e annotazione.
[71] Ho espresso queste idee, in forma estremamente succinta, negli ultimi tre paragrafi dello scritto *Fondamenti d'un'etica umanistica* in "Logos," Napoli, 2/1969, pp. 308 sgg. al quale rinvio, in generale, per tutto quanto riguardi la mia posizione teoretica.
[72] Sarà inevitabile che talvolta dobbiamo permetterci di sostituire qualche termine nella traduzione di Messineo, sempre per aderire al senso piú letterale del testo. Quando lo faremo, segneremo fra parentesi il termine tedesco: il lettore se ne accorgerà da questo, senza altre indicazioni.
[73] G. G. F. HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto*, trad. Messineo e note

trad. da A. Plebe, Bari, Laterza, 1954 (d'ora in poi con l'abbreviazione *Filos. dir.*), p. 9. La prefazione è alle pp. 3-19. Ed ecco le notizie relative all'attacco contro Hegel mosso dalla "Hallische Allgemeine Literaturzeitung" del febbraio 1822, n. 40, pp. 316-317. In una recensione della *Rechtsphilosophie* apparsa in quel numero l'articolista anonimo scrisse fra l'altro: "Fries, per quanto sappiamo, non ha una sorte felice, e il comportamento dell'a. contro di lui assomiglia al dileggio, all'intenzionale offesa d'un uomo già piegato. Nobile, un tale comportamento, non lo è ma il recens. vuol passare sotto silenzio la vera definizione, e lasciarla al lettore che pensa." Hegel, che "non aveva voluto offendere Fries" (!) andò su tutte le furie, copiò questi passi della recensione, e scrisse al Cancelliere di Stato von Hardenberg ed al ministro v. Altenstein, dichiarando intollerabile che in un periodico sostenuto dal governo fosse apparsa un'accusa contro un funzionario prussiano. Ma Altenstein invitò soltanto la gazzetta a far una censura piú severa delle sue recensioni, e scrisse a Hegel di rivolgersi in tribunale se avesse voluto ottenere soddisfazione. Queste notizie si trovano in ROSENKRANZ, *Op. cit.*, pp. 336, e l'episodio è ricordato anche da HAYM, *Op. cit.*, pp. 365. Recentemente poi Hoffmeister, nelle annotazioni alle *Berliner Schriften* di Hegel (Hamburg, Meiner, 1956, pp. 750-751) riproduce, oltre alla testimonianza di Rosenkranz, anche l'estratto che Hegel fece dell'articolo; ma questa continuazione non rivela, in sostanza, piú di quanto fosse stato riportato da Rosenkranz perché lo scritto continua con osservazioni abbastanza dimesse a proposito delle espressioni hegeliane sulla opinione pubblica.

Una difesa del comportamento di Hegel nella polemica contro Fries è stata tentata da H. MARCUSE, *Ragione e rivoluzione*, ed. it. cit., pp. 204 sgg., con l'argomento che l'ideologia delle *Burschenschaften* sarebbe stata una anticipazione di quella "fascista." Non ci pare che la complessità degli intrecci di questi fenomeni storici possa esser risolta con un giudizio cosí semplicistico, e neppure che gli argomenti addotti possano valere per una difesa del comportamento di Hegel.

[74] Ora in G. W. HEGEL, *Berliner Schriften*, cit., p. 336. Su queste recensioni di Hegel, vedi qui accenni nel Volume terzo, libro I, cap. I.

[75] Ne ho discusso nel saggio cit. "*Rovesciamento*" e "*nucleo razionale*" *della dialettica hegeliana secondo Marx*. Ma vi ritornerò anche in questo lavoro.

[76] G. W. F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, IV Aufl., hrsg v. J. Hoffmeister, Hamburg, Meiner, 1955, p. 303 (*Rendbemerkungen*). Sull'accenno ai Rosa-Croce vedi G. LASSON, *Kreuz und Rose, ein Interpretationsversuch* in *Beiträge zur Hegelforschung*, Berlin, 1909; Vedi poi lo *Anhang* (di Lasson) a KUNO FISCHER, *Hegels Leben, Werke und Lehre*, II Aufl. Bd. II, Heidelberg, Winter, 1911, pp. 1240; e infine K. LOEWITH, *Op. cit.*, pp. 39-40, ma anche da p. 36.

[77] H. v. TREITSCHKE, *Deutsche Geschichte in neunzehnten Jahrhundert*, Leipzig, Hirzel, 1885, III, p. 401, e vedi, su Hegel, III, pp. 714-722, e sulla scuola IV, pp. 481-485; Vedi anche LOEWITH, *Op. cit.*, p. 609 n.

[78] L'espressione è di Rosenzweig, non ricordo in qual punto.

[79] Pubblicate per la prima volta da Lasson nello Hegel-Archiv, Bd. II, Heft 2, e Bd. III, Heft 1-2, 1914 e 1916, e poi come *Anhang* alla sua edizione del 1930 della *Rechtsphilosophie*, sono state ripubblicate ora, dal manoscritto, da Hoffmeister in HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, cit. (d'ora in poi con l'abbreviaz. *Rechtsphil.*). Nella cit. nuova edizione della *Filosofia del diritto* le *Randbemerkungen* sono state tradotte da A. Plebe, del quale v. la prefazione a questa traduzione, ivi pp. 395-407. Piú che di una traduzione si tratta però d'un lavoro di ricostruzione e d'interpretazione, perché il testo hegeliano è in forma d'appunti quasi sempre schematici. Per questa ragione, malgrado la stima che abbiamo per la fatica veramente lodevole di Plebe, è ovvio che, trattandosi d'interpretazione, non sempre potremo esser d'accordo con lui, né, d'altra parte, po-

tremmo misurare se, eventualmente, le nostre ragioni di dissenso non dipendano piuttosto dalla diversità dei testi stessi, perché Plebe traduce dalla ed. Lasson mentre noi abbiamo a disposizione solo quella di Hoffmeister, il quale però dichiara di aver spesso letto differentemente dal suo predecessore il manoscritto di Hegel. Di conseguenza, senza entrare ogni volta in spiegazioni del tutto inutili, noi indicheremo volta per volta quando ricorriamo al testo tedesco (*Rechtsphil.*, *Randb.*) o quando citiamo la trad. di Plebe (*Filos. dir. Randb.* Plebe), mentre citeremo quest'ultima non solo quando Plebe *traduce* un discorso compiuto, ma anche quando interpreta o ricostruisce e noi siamo d'accordo con lui. Un cenno particolare meriterebbe poi la questione dei *Zusätze* di Gans. Lasson, Hoffmeister e ora anche Plebe lo rimproverano di aver frainteso ed utilizzato malissimo le *Randbem.* e sarà vero senz'altro; ma Hoffmeister ha aggravato il suo giudizio negativo sui *Zusätze* (e sulle loro fonti, i quaderni di Hotho e Griesheim), fino a espungerli dalla sua edizione della *Rechtsphilosophie.* Noi manchiamo di elementi per dare un giudizio in sede filologica sulla questione. Però crediamo che di essa andrebbe forse preso in esame anche un altro aspetto. Gans era l'unico fra i diretti discepoli di Hegel che fosse apertamente liberale. Hegel, anzi, giunse quasi a una rottura con lui per questa ragione, anche perché di Gans si era lamentato con lui nientemeno che il *Kronprinz*, ,il futuro Federico Guglielmo IV ("è uno scandalo che il prof. Gans faccia di tutti i nostri studenti dei repubblicani!") e la penultima lettera scritta da Hegel era stata proprio diretta a Gans, in termini piuttosto duri, perché Gans s'era permesso di consigliare ai suoi studenti le lezioni di Hegel, e Hegel diceva di non aver bisogno di queste raccomandazioni pubblicitarie. Ora, per tornare alle *Aggiunte*, un esame anche superficiale mostra che, per esempio, l'aggiunta sulla Prefazione tace, nientemeno, che *della coincidenza di razionale e reale* e di tutto quanto vi è connesso (e sappiamo che proprio quello era l'argomento che i liberali non potevano sopportare): cose che, evidentemente, Gans non aveva bisogno di imparare dagli appunti di Hotho e di Griesheim. Vogliamo concludere che sarebbe forse il caso di studiare piú attentamente le *Aggiunte* di Gans per vedere se esse non rappresentino, invece, un tentativo di liberalizzare, per quanto era possibile, la *Filosofia del diritto*. Sulla controversia Hegel-Gans vedi le annotazioni al v. III dei *Briefe*, p. 472 (relative alla lettera di Hegel a Gans del 12 novembre 1831, che è alle pp. 355-356); ARNOLD RUGE, *Aus früherer Zeit*, IV, Berlin 1867, pp. 431 sgg.; K. FISCHER, *Op. cit.*, II, (*Anhang* di Falkenheim) p. 1233.

[80] Tolgo dalla trad. di Messineo un secondo "di ciò" che non c'è nel testo e ne complica inutilmente il significato.

[81] *Rechtsphil. Randbem.*, p. 303.

[82] *Filos. dir.*, *Introduzione*, pp. 21-29, § 1-3. All'attacco di Hegel Hugo rispose subito con una recensione della *Filosofia del diritto* sulle *Gottingische gelehrte Anzeigen*, 61 St., 16 aprile 1821, pp. 601-607. In effetti, però, Hugo non riesce a presentare vigorosi argomenti critici, ma deve muoversi continuamente sui temi dell'alterigia di Hegel, e del fatto che egli maltratti tutti i filosofi e storici precedenti e, specialmente, in una difesa dei giuristi romani ed in qualche ritorsione, contro Hegel, d'ignoranza o incomprensione del diritto romano.

[83] *Filos. dir.*, pp. 29-33.

[84] Vedi la fine della *Randbem.* al § 7 e tutta l'interessantissima *Randbem.* al § 8, *Filos. dir.*, *Randbem.* Plebe, pp. 424-426.

[85] E nella *Randbem*, al § 5 aveva annotato: "Chi non ha pensato sé stesso, non è libero. Chi non è libero, non ha pensato sé stesso, cioè non [ha pensato] cosí, da essere questo stesso pensarsi, questo *universale*, da essere proprio il suo essere." *Filos. dir. Randbem.* Plebe, p. 421.

[86] Vedi precisazione testuale riguardo a Kant, di Messineo, *Filos. dir.*, p. 46 nota.

[87] *Filos. dir.*, p. 47.
[88] *Filos. dir.*, pp. 47-49.
[89] *Filos. dir.*, pp. 51-52, § 33.
[90] *Filos. dir.*, *Randbem.* (Plebe), p. 441.
[91] Ivi, sempre trad. Plebe.
[92] Non è sfuggito a Plebe che questo è uno dei casi in cui Gans "mostra di essersi servito utilmente delle Note," cioè delle *Randbem.*: vedi la prefazione alla traduzione di esse, *Filos. dir.*, p. 399, nota 8.
[93] *Filos. dir.*, pp. 312-313.
[94] *Filos. dir.*, *Randbem.* (Plebe) (anche le integrazioni in parentesi quadra), pp. 441-42.
[95] Lo nota infatti Messineo, *Filos. dir.*, p. 54, nota 2, appunto limitando la rassomiglianza alla "formulazione letteraria."
[96] *Filos. dir.*, *Randbem.* (Plebe), p. 443.
[97] Nell'ultimo virgolato del § 41, come in quello del § 42, ho ritradotto il testo, *Rechtsphil.*, § 41, p. 55. Coll'*Annotazione* al § 42 e col § 43, ritorno alla traduzione di Messineo. Ciò è dovuto soprattutto al fatto che Messineo traduce, nel § 42. "*Das von dem freien Geiste unmittelbar Verschiedene ist für ihn und an sich das Aüsserliche überhaupt*," "l'immediatamente diverso dallo spirito libero, è *per sé* e *in sé*, l'esteriore in genere," e ciò, probabilmente, perché nell'*Annotazione* l'esteriore è detto essere "in sé e per sé" (*ist es an und für sich*): io credo, però, che nel testo Hegel abbia piuttosto voluto rappresentare separatamente i due lati della esteriorità della cosa, per lo spirito e in sé, anche perché un'esteriorità "per sé," oltre che "in sé" o "per lo spirito," della cosa, introdurrebbe un movimento di estraneazione, che non è compatibile con questo grado dello sviluppo dialettico, che è quello d'un'esteriorità immediata della cosa. Quindi, preferisco una traduzione letterale.
[98] *Filos. dir.*, p. 59, § 44.
[99] *Filos. dir.*, p. 314.
[100] Modifico leggermente la traduzione di Messineo per ragioni di chiarezza.
[101] *Filos. dir.*, p. 123.
[102] Karl Marx, Friedrich Engels, *Manifesto del partito comunista*, trad. Togliatti, Roma, Edizioni Rinascita, 1947, pp. 42-43.
[103] Max Stirner, *L'unico*, trad. it. Roudine, Milano, ed. Sociale, 1911, pp. 212-213. Vedi su Stirner e la critica di Marx il volume quarto di quest'opera, libro I, capp. II e III dedicati alla *Ideologia tedesca*.
[104] *Filos. dir.*, p. 60.
[105] Marx-Engels, *Manifesto*, cit., p. 43 e p. 45.
[106] *Filos. dir.*, *Randbem.* (Plebe) p. 449. Ho mantenuto la traduzione di Plebe mettendo fra parentesi quadre le parole che non ci sono nel testo, dato il carattere alquanto problematico del brano. Però la ricostruzione di Plebe mi sembra giusta: discutibile solo la traduzione di "*Einz*[*elne*]" con "unitaria."
[107] *Filos. dir.*, pp. 61-63.
[108] *Rechtsphil.*, *Randbem.*, p. 332. Il testo di Hoffmeister è chiaramente diverso da quello di Lasson, da cui traduce Plebe; onde non posso servirmi della sua traduzione.
[109] *Filos. dir.*, p. 63.
[110] Il motivo della presa di possesso è uno di quelli su cui insiste piú la critica rivolta contro la *Filosofia del diritto* da Herbart nella sua recensione dell'opera, apparsa nella "Leipziger Literaturzeitung," nn. 45-47 del 1822, ora in J. F. Herbart, *Sämtliche Werke*, hrsg. v. Karl Kehrbach, XII Bd., hrsg. v. Otto Flügel, Langensalza, H. Beyer u. Sohn, 1907, pp. 140-154. Herbart conduce tutto lo scritto sul motivo dell'indebita contaminazione di spinozismo e filosofia kantiana della libertà, che la filosofia hegeliana del diritto compirebbe. "È mai pensabile la li-

bertà ove si creda che le molte libere essenze crescano unite nelle radici, sí da non potersi muovere liberamente?" Gli idealisti dicono di aver messo in movimento la sostanza spinoziana per mezzo della negazione: ciò significa che mentre prima si diceva che Dio creò dal nulla il qualcosa, qui si crea dal qualcosa il nulla. Dopo di aver accennato all'Introduzione dell'opera Herbart si sofferma, come abbiamo detto, sul tema della proprietà e della presa di possesso, criticando la formulazione giusnaturalistica del diritto di proprietà, che, egli dice, non può essere presupposto all'agire umano, ma presuppone l'accordo delle volontà. Non la presa di possesso può fondare il diritto, ché anzi essa è il non-diritto stesso, ma l'armonia: come in un circolo di persone per bene nessuno si getta ad afferrare ciò che viene offerto, ma ciascuno si tira indietro per aspettar di vedere che cosa fanno gli altri. È vero che un secondo non può appropriarsi di ciò di cui si sia appropriato un primo, "ma proprio per questo nessuno deve appropriarsi di niente fino a che non conosca la volontà degli altri, i quali, a loro volta, non devono appropriarsi di niente fino a che non conoscano la sua volontà. Questo è il vero principio fondamentale del diritto." La recensione prosegue con qualche riconoscimento verso Hegel, per aver ammesso la monarchia ereditaria, i poteri, le camere, e riguardo all'argomento della rappresentatività e delle elezioni (oltre alla dabbenaggine della soluzione herbartiana del problema dell'appropriazione, che si regola sul comportamento delle persone ben educate, è quindi da registrare che Herbart è d'accordo con Hegel nelle posizioni piú reazionarie di questi). Migliore il tono dello scritto nei suoi spunti satirici: a proposito del "popolo dominante" che nessun altro popolo può arrestare nel suo cammino: si sostituisca — dice Herbart — ad un popolo dominante una dominante scuola filosofica e si spiegheranno molte cose nella maniera di scrivere del sig. Hegel. E a proposito della Prefazione; quando Hegel parla della "ignominiosa abiezione" in cui sarebbe caduta la filosofia, dovrebbe non dimenticare che quest'abiezione coincide col periodo in cui nessuno ha parlato tanto e cosí forte come lui e la sua scuola. Cosí, riguardo all'attacco a Fries, i discorsi volgari non nuocciono se non a chi non sa togliersene l'abitudine. "Nella speranza che il signor Hegel lo capisca da sé, il recensore lo prega di evitare, per l'avvenire, espressioni come 'cavolo bollito' e superlativi come 'nella maniera piú morta e coriacea.'" Su questa recensione di Herbart ritorneremo nel volume III, libro I, cap. I.

[111] *Filos. dir.*, *Randbem.* (Plebe, trad. e integr.), p. 451.

[112] *Filos. dir.*, *Randbem.* (Plebe), p. 454. Plebe aggiunge in nota un riferimento al secondo corso di Jena, che riportiamo: "L'immediatezza sensibile [del possesso], a cui è rivolto l'universale, non corrisponde ad esso, non è delimitata da esso [...]. Nel possesso non v'è alcun elemento razionale, bensí questo può sorgere solo quando qualcosa appartiene ad uno non attraverso l'immediato prendere, bensí attraverso il *contratto.*" Non penso però, che la posizione di Hegel in questo testo sia precisamente la stessa che nella *Rechtsphilosophie*, e, in particolare, che anche qui Hegel voglia dire che "nel possesso non v'è alcun elemento razionale"; la presa di possesso è fatta dalla volontà, e la volontà è il pensiero. In generale come appare da tutti i nostri riferimenti, a Jena Hegel è molto meno interessato ad una giustificazione ad oltranza del diritto di proprietà, pur ammettendolo; ed è per questo che parliamo spesso di "involuzione."

[113] *Filos. dir.*, *Randbem.* (Plebe), p. 453. Sostituiamo lettere latine alle lettere greche nelle suddivisioni, dato che nelle nostre citazioni non appaiono gli schemi completi e quindi la necessità di suddivisioni ulteriori; mentre d'altra parte nemmeno le suddivisioni degli appunti di Hegel sono complete, spesso appaiono dei *b*) senza *a*) o degli α), β), γ) che non suddividono una precedente lettera latina, ecc. Inoltre, abbiamo abolito i frequenti a capo del testo per ragioni di spazio. Nelle *Randbem.*, citate nella traduzione di Plebe, le integrazioni in parentesi quadra sono sempre del traduttore.

[114] *Filos. dir.*, *Randbem.* (Plebe), p. 454.

[115] Credo opportuno modificare la traduzione Messineo (*Filos. dir.*, p. 67-68). Il testo dice: "*Dieses Besitznehmen ist umgekehrt ebenso dies, das, was er seinem Begriffe nach* [...] *ist, in die Wirklichkeit zu setzen, wodurch es ebensowohl erst als das Seinige gesetzt, als auch als Gegenstand*," ecc.; Messineo: "Per tal modo essa [presa di possesso], è posta non meno come propria, quanto anche come oggetto" ecc., accordando *es* con *Besitznehmen*. Il traduttore francese (Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, trad. André Kaan, pref. Hyppolite, Paris, Gallimard, 1940) traduce "*acte par lequel il est à la fois comme sien et comme objet*" ecc., accordando *es* a senso con *Der Mensch*. Crediamo che le due esigenze, del senso, rispettata da Kaan e della grammatica, rispettata da Messineo, possano conciliarsi accordando *es* con *das*, *was*, e cioè: ciò che l'uomo è secondo il concetto, e che vien posto, per mezzo della presa di possesso, nella realtà, questo stesso è volta a volta *proprio* e *oggetto*, capace ecc. E vedi del resto la *Randbem.*, al § 57.

[116] *Filos. dir.*, pp. 68-69.

[117] Il testo citato è di G. della Volpe, che ha visto chiaramente questa possibile eredità roussoiana (e non hegeliana) del marxismo e del leninismo. Vedi questi concetti nella loro piú recente messa a punto, nel cit. *Rousseau e Marx*, pp. 38-56, 62-65 e *passim*. Il testo citato è a p. 41.

[118] *Filos. dir.*, *Randbem.* (Plebe), p. 455.

[119] Marx-Engels, *Manifesto*, cit., p. 45-46.

[120] Vedi in G. Della Volpe, *Rousseau e Marx*, cit. p. 62 n., le "due anime" della democrazia moderna.

[121] *Filos. dir.*, p. 75, § 67.

[122] Nell'*Annotazione* al paragrafo, Hegel accenna anche alla forza: "c'è il medesimo rapporto, come sopra al § 61, tra la sostanza della *cosa* e la sua *utilizzazione*. Come questa, soltanto in quanto è limitata, è diversa da quella, cosí anche l'uso delle mie forze è differente da esse stesse, e quindi da me, soltanto in quanto esso è quantitativamente limitato; la *totalità* delle manifestazioni di una forza è la forza stessa." Anche qui, malgrado il suggestivo richiamo alla "forza," il punto di vista di Hegel è pur sempre *quantitativo*. Marx dimostrerà, al contrario, che l'alienazione dell'operaio da una determinazione quantitativa passa ad assumere un carattere qualitativo, perché il profitto (determinabile quantitativamente, come plusvalore) va a chi non ha prodotto affatto, non ha affatto impegnato la sua forza-lavoro, e perché reciprocamente, esso è conseguenza e causa della *qualitativa* divisione della società in classi, nelle quali il lavoro è merce, e l'individuo è alienato, di qualsiasi tempo e quantità si tratti.

[123] *Filos. dir.*, *Randbem.* (Plebe), p. 467.

[124] *Filos. dir.*, pp. 97-98, § 100 e *Annotazione*.

[125] *Filos. dir.*, pp. 98-101, §§ 101-104.

[126] *Filos. dir.*, p. 108, § 114.

[127] *Filos. dir.*, p. 109, § 117. Sul § 118 e seguenti vedi l'interessante lunga *Randbemerkung*, ivi, pp. 500-510.

[128] Secondo la traduzione di Messineo del termine, per differenziarlo dal "bene" (*das Gute*), che è il momento conclusivo della dialettica della moralità.

[129] *Filos. dir.*, p. 114, e vedi pp. 111-115 e 333-334.

[130] *Filos. dir.*, pp. 118-119, §§ 128-129-130.

[131] *Filos. dir.*, pp. 123 e vedi da p. 121.

[132] La *Randbemerkung* all'*Annotazione* al § 40, porta questa singolare osservazione, da collegare col tema della soggettività assoluta: "La convinzione ha anche la forma di principi: io ho bisogno di richiamarmi solo alla coscienza. [Es.] i francesi, Napoleone in Vienna, *una bestia selvaggia*, l'assassino. Cioè non

son riconosciuti l'universale, i principi del diritto, dell'eticità; non v'è alcun piano comune ad esso." (*Filos. dir.*, *Randbem.* Plebe), p. 531.

[133] *Filos. dir.*, p. 141, § 142.

[134] *Filos. dir.*, p. 141, § 143.

[135] *Filos. dir.*, *Randbem.* (Plebe), p. 535.

[136] *Filos. dir.*, pp. 142-43, § 146 e 147.

[137] *Filos. dir.*, pp. 147-148 e vedi le pp. 141-148.

[138] *Filos. dir.*, p. 163. E vedi le pp. 148-163, §§ 158-180.

[139] *Filos. dir.*, p. 163-164, § 181 e *Annotazione*, e *Aggiunta* a p. 352. TRENDELENBURG, *Op. cit.*, I, p. 88: "Sviluppare la società civile coi bisogni, i doveri, ecc., senza lo Stato e prima dello Stato, ciò è fattibile solo per mezzo d'un'astrazione scientifica. La nascita del concetto dialettico non copre qui la nascita della cosa." E dopo aver citato l'*Aggiunta* al § 182: "la società civile è il divario che si presenta tra la famiglia e lo Stato, se anche lo sviluppo di essa segue piú tardi di quello dello Stato" (*Filos. dir.*, p. 352) cosí prosegue: "non avevamo bisogno di questa vera ed autentica spiegazione. Il concetto ha ben altrimenti il suo riscontro nella realtà e nell'apparenza; ma lo sviluppo dialettico del concetto non ha alcuna chiarezza intuitiva, perché si separa dallo sviluppo della cosa e costruisce al di sopra di essa il suo regno aereo."

[140] *Filos. dir.*, pp. 168-69; e vedi pp. 164-169, — 182-188.

[141] *Filos. dir.*, pp. 169-170, — e 189 e *Annotazione*.

[142] *Filos. dir.*, p. 354.

[143] Ed è questa considerazione a risolvere, a mio parere, le questioni proposte da F. VALENTINI nell'articolo *Aspetti della "Società civile" hegeliana*, in "Giornale critico della filosofia italiana," I, 1968, pp. 92 sgg.

[144] *Filos. dir.*, p. 355.

[145] *Realphilos.*, I, p. 239. Sul tema del lavoro nel pensiero del giovane Hegel vedi, di JÜRGEN HABERMAS, *Arbeit und Interaktion*, in *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Frankf. a. M., Suhrkamp, 1968. Vedi inoltre dello stesso autore (sul quale avremo occasione di ritornare nei voll. III e IV dell'opera presente) *Hegels Kritik der französischen Revolution* in *Theorie und Praxis*, Neuwied, Luchterhand, 1963.

[146] *Filos. dir.*, p. 172, e vedi da p. 170, §§ 190-195.

[147] *Filos. dir.*, pp. 172-173, § 196.

[148] *Filos. dir.*, p. 173, § 197.

[149] *Filos. dir.*, p. 173, § 198.

[150] *Filos. dir.*, p. 174, § 199.

[151] *Filos. dir.*, p. 174, § 200.

[152] K. MARX, *Storia delle teorie economiche*, trad. it. Elio Conti, Einaudi, Torino, 1954, I, p. 159.

[153] Anche nella trad. Messineo sostituisco, di regola, il termine "classe" col piú letterale "stato" per tradurre il tedesco *Stand*, che significa "ordine" in senso pre-borghese. Credo necessaria questa precisione riguardo alla *Filosofia del diritto* perché, come vedremo nel III volume, nella *Kritik* che Marx dedica ad essa, una delle questioni piú importanti sarà appunto quella della conquista, da parte di Marx, d'una considerazione orientata alle *classi* della società, in senso moderno, e non piú agli "stati," o ordini, in senso medievale.

[154] *Filos. dir.*, pp. 178-179, § 206 e *Annotazione*.

[155] K. MARX, *Opere filosofiche giovanili*, trad. it. G. della Volpe, Roma, Editori Riuniti, 1963, 18.

[156] K. L. v. HALLER, *Réstauration de la science politique ou théorie de l'état social naturel opposée à la finction d'un état civil factive*, voll. 6, Winterthur, 1816-1825.

[157] *Filos. dir.*, p. 199, § 239. E vedi da p. 196.

[158] *Filos. dir.*, p. 201, § 243.
[159] *Filos. dir.*, p. 201, § 244. Nel punto ov'è la parentesi quadra modifico la traduzione di Messineo.
[160] *Filos. dir.*, pp. 201-202, § 245.
[161] K. MARX, *Storia delle teorie economiche*, cit., II, p. 582, ma vedi per tutti i presupposti smithiani di questi paragrafi di Hegel, le pp. 580-583.
[162] Citato da Ricardo a sua volta riportato da Marx in *Op. cit.*, I, p. 581.
[163] *Filos. dir.*, pp. 202-203, § 247.
[164] *Filos. dir.*, p. 206.
[165] *Filos. dir.*, p. 207, § 256.
[166] Sulla filosofia hegeliana dello Stato ecco qualcuno dei lavori piú recenti: KARL-HEINZ GIERDEN, *Hegels Lehre vom Staat*, Köln, 1953; HERMANN KLENNER, *Hegel und der Klassencharakter des Staates* in "Deutsche Zeitschrift für Philosophie," 1956, pp. 532-539. *Sulla Filosofia della Storia* e sulla *Filosofia del diritto*, vedi anche i capitoli XIII e XIV del volume di ERNST BLOCH, *Subjekt-Objekt. Erläuterung zu Hegel*, Aufbau, Berlin, 1951. Su Hegel, in generale, vedi ancora: ROGER GARAUDY, *Dieu est mort*, Parigi, P.U.F., 1962; C. I. GULIAN, *Metodă si sistem la Hegel*, Bucarest, 1957; W. R. BEYER, *Hegel-Bilder*, Berlin, Akademie Verlag, 1964; WILHELM SEEBERGER, *Hegel*, Stuttgart, Klett, 1961.
[167] *Filos. dir.*, pp. 208-209, § 257.
[168] *Filos. dir.*, p. 209, § 258.
[169] *Filos. dir.*, pp. 209-212, *Annotazione* e pp. 212-214, nota.
[170] Sul "Circolo cristiano-germanico" vedi MEINECKE, *Cosmopolitismo e Stato nazionale*, cit., I, pp. 226 sgg., e la mia *Introduzione alla storia delle interpretazioni di Hegel*, cit., pp. 159 sgg.
[171] *Filos. dir.*, p. 215, § 260.
[172] L'aggiunta al § 158 dice infatti: "Nell'idea dello Stato, non devono tenersi presenti Stati particolari [...]. Ogni Stato, lo si dichiari anche cattivo secondo i principi che si professano [...] ha sempre in sé, specialmente se appartiene alla nostra epoca civile, i momenti essenziali della sua esistenza." *Filos. dir.*, p. 368.
[173] Da questo punto sino a nuova indicazione, abbandono la traduzione di Messineo per servirmi di quella di Galvano della Volpe della *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico* di Marx, in K. MARX, *Opere filosofiche giovanili*, cit., che comprende anche il testo hegeliano, perché data la corrispondenza puntuale del testo di Marx e di quello di Hegel, e le continue citazioni, anzi, la disarticolazione minutissima del testo hegeliano da parte di Marx, è necessario che non perdiamo l'unità, anche terminologica, dell'insieme. Poiché, però, spesso Marx salta qualcosa del testo di Hegel, specialmente nelle *Annotazioni*, quando ci occorrerà di citare questi testi omessi da Marx, ritorneremo alla traduzione di Messineo, ma ne avviseremo il lettore ogni volta. L'ultimo testo è dunque in KARL MARX, *Opere filosofiche giovanili*, cit. (d'ora in poi con l'abbreviazione *Critica dir. Stat.*), p. 15.
[174] Con questa *Annotazione*, solo parzialmente compresa nella *Critica*, siamo ritornati momentaneamente alla traduzione Messineo, *Filos. dir.*, pp. 216-217.
[175] *Critica dir. stat.*, p. 17.
[176] *Critica dir. stat.*, pp. 17-19.
[177] *Critica dir. stat.*, pp. 21-25
[178] *Critica dir. stat.*, pp. 25-28.
[179] *Filos. dir.*, pp. 221-230. Anche per l'esposizione seguente, e fino alla fine del numero, poiché il testo di Hegel riportato da Marx è talvolta incompleto, manca delle *Annotazioni*, ed è poco commentato, ritorniamo alla trad. di Messineo.
[180] *Filos. dir.*, pp. 231-236.
[181] *Critica dir. stat.*, p. 30.

[182] Riprendiamo a citare anche i paragrafi hegeliani, quando sono riportati per intero da Marx, nella trad. di Della Volpe. Questo è in *Critica dir. stat.*, p. 30.

[183] *Critica dir. stat.*, p. 32.

[184] *Filos. Dir.*, pp. 238-39.

[185] Riportato da Marx, *Critica dir. stat.*, pp. 33-34.

[186] *Critica dir. stat.*, pp. 34-36.

[187] *Critica dir. stat.*, p. 44 (per Marx) e *Filos. dir.*, pp. 240-243 (per Hegel). Abbiamo dovuto basarci separatamente sui due testi perché l'*Annotazione* di Hegel non è riportata integralmente da Marx, e quindi non è tradotta da Della Volpe.

[188] È un termine usato spesso dal maggior studioso della *Critica*, G. della Volpe, in *Per la teoria di un umanismo positivo*, cit., primi due saggi, *Logica come scienza storica*, cit., passim. Vedi anche le note dello stesso alla traduzione citata.

[189] *Critica dir. stat.*, p. 46. (Anche per Hegel, riportato quasi tutto); solo per la fine dell'*Annotazione* vedi *Filos. dir.*, p. 244.

[190] *Critica dir. stat.*, p. 47, anche per il testo di Hegel.

[191] *Filos. dir.*, pp. 245-246; Marx ne riporta solo la fine.

[192] *Critica dir. stat.*, pp. 48-52.

[193] *Critica dir. stat.*, pp. 53-56.

[194] *Critica dir. stat.*, pp. 57-66.

[195] *Critica dir. stat.*, p. 70, nota.

[196] *Critica dir. stat.*, pp. 67-69.

[197] *Critica dir. stat.*, p. 73.

[198] Sostituisco anche nella trad. Della Volpe, il termine "classe" col piú letterale "stato" per tradurre il tedesco *Stand*. Sulla questone del rapporto fra "stato" e "classe" nella *Kritik* vedi il terzo volume dell'opera presente, libro II, cap. II.

[199] *Critica dir. stat.*, pp. 73-78. Vedi il commento di questo passo, per quanto riguarda lo sviluppo di Marx, nel vol. III dell'opera presente, libro II, cap. II.

[200] *Critica dir. stat.*, p. 83.

[201] *Critica dir. stat.*, pp. 84-88.

[202] *Critica dir. stat.*, pp. 88-89.

[203] Vedi la nota del traduttore, *Critica dir. stat.*, p. 94, nota.

[204] *Critica dir. stat.*, pp. 89-122.

[205] Un tentativo di negare il significato reazionario della *Filos. dir.* è stato compiuto da ERIC WEIL, *Hegel et l'état*, Paris, Vrin, 1950. Questo libro di Weil è veramente singolare. Incomincia con violenti accenti polemici contro i detrattori di Hegel, immagina chi sa quali ostracismi culturali per aver osato sostenere che Hegel non è il filosofo della reazione (come se l'Autore fosse il solo ed il primo apologista hegeliano della storia); poi, per una buona metà del volume, si distende in una ingenua ed elementare ermeneutica priva di qualsiasi approfondimento problematico. Finalmente, in un capitolo sulla *Costituzione* (IV) Weil si trova inevitabilmente di fronte alle questioni piú pressanti in ordine alla descrizione hegeliana dello Stato-Idea. Allora incomincia col dire che bisogna anzitutto prendere la parola costituzione "nel senso che essa ha in fisiologia," cioè come struttura attuale dello Stato: ed in questo senso Hegel ha dato una "corretta" rappresentazione dello Stato del suo tempo. Sul che non ci sarebbe niente da obiettare (ed anche Marx, in fondo, dice che Hegel non è da biasimare perché ha descritto la struttura dello Stato del suo tempo) se il termine di costituzione non avesse in Hegel anche un significato di *valore*, come struttura necessaria: della quale necessità poi né Hegel, e tanto meno Weil, sanno giustificare le ragioni, che in realtà sono ragioni storiche non nel senso d'una formazione di fatto, spontanea e quasi naturale (o fisiologica) delle costituzioni, ma nel senso che queste ultime di regola sono state guadagnate per via rivoluzionaria, come garanzia di diritti conquistati da una classe contro la precedente classe dominante (quando ci si trova ancora nello stadio spontaneo, "fisiologico" della vita d'un popolo ordinariamente vige un

diritto consuetudinario: nessuna *costituzione*, nel senso di carta costituzionale, è mai stata redatta senza una lotta politica). Partendo da quelle premesse Weil è allora costretto a dar ragione a Hegel anche quanto al monarca ereditario (non sono "monarchi" anche gli odierni presidenti delle repubbliche? Hegel lo vuole ereditario perché vuol "assicurare la continuità quasi biologica dello Stato": Marx aveva usato un'espressione piú precisa: zoologica) alle corporazioni (paragonate ai... sindacati!) ed alla polemica hegeliana contro la sovranità popolare, con la quale Hegel se la prenderebbe, in realtà, coi nazionalisti e, avanti lettera, coi nazionalsocialisti (controllare per credere: p. 63: ma in questo, come sappiamo, Weil è d'accordo con altri storici "disinvolti" come ad es. Marcuse); solo i funzionari non sembrano riscuotere tutte le simpatie di Weil (e in tema di "simpatie" è lui ad avvertirci che il giudizio su un pensatore non dev'essere condizionato dal fatto che egli ci sia "simpatico" o "antipatico," come se la storia delle interpretazioni di Hegel si fosse, finora, condotta su queste trivialità). Comunque, gli Stati moderni sono cosí, e Hegel li ha descritti "correttamente." Il capitolo seguente (V. *Carattere dello Stato moderno*) imbocca una strada diversa, che alquanto tortuosamente deve condurre ad una conclusione inaspettata. Ha voluto Hegel veramente descrivere uno Stato ideale? Per nulla affatto, secondo Weil. E di qui espone il *Diritto statuale esterno*, la lotta fra gli Stati, la colonizzazione, i fondamenti della *Filosofia della storia*, e la teoria degli individui storici. Giunto a questo punto osserva: finora si è trattato dell'eroe, dell'Uomo, non dell'*uomo* con la minuscola, "per il quale e dal quale la libertà è realizzata." Ma chi è l'uomo? Per cercarlo Weil fa un salto indietro e riesce abilmente a scovarlo, perché s'era nascosto nella *Annotazione* al paragrafo 190, che i nostri lettori conoscono ormai a memoria, perché è quella dove "per la prima volta si parla propriamente di uomini": l'uomo è il soggetto dei bisogni. Di qui Weil esplora i paragrafi sul lavoro e sul pauperismo, è *frappé* dai primi (ma molto piú lo sarebbe stato se avesse letto i testi di Jena: però per lui il lavoro qui nella *Rechtsphilosophie* non è "astratto" come nella *Fenomenologia*: Marx esclamava contro Stirner: "Aiuto *Sankt* Bruno," noi dovremmo gridare, contro Weil: "Aiuto, *Monsieur* Kojève!" e gli piacciono molto anche i secondi, perché evidentemente gli son sfuggiti i "vizi" dei poveri ai quali provvede la polizia. In conclusione, una volta che ci sono quelli i cui bisogni non sono soddisfatti, lo Stato non è perfetto. Col che siamo naturalmente d'accordo, ma dubitiamo che lo sarebbe stato Hegel. Weil ritorna allora al diritto statuale esterno, alla lotta fra gli Stati, alla colonizzazione, aggiungendovi, per far buon peso, anche l'imperialismo. Quindi la società è fatta male perché produce i poveri e, aggiunge Weil traducendo Hegel in linguaggio marxiano, i proletari. Quindi, gli Stati son fatti male perché non sanno mettersi d'accordo e comportarsi secondo ragione: *dovrebbero* farlo, il che significa che non lo fanno. Questo ha voluto dire Hegel, e con la conclusione d'un'epoca storica, ha voluto aprire la prospettiva ad un'epoca diversa. La "guarigione" verrà per opera della libertà razionale, e d'uno Stato razionale. Quale? Hegel non lo sa, e Weil nemmeno. Weil sa che, però, si tratterà comunque d'una "riconciliazione dell'uomo con sé stesso nell'universalità concreta dell'organizzazione razionale," che salvaguarda la proprietà, la famiglia, la morale, la tradizione nazionale ecc. Tutto questo avverrà: certo, anche per mezzo di guerre. E dopo un'ennesima citazione ("Niente c'è di nuovo sotto il sole" ecc..., *Filosofia della storia*, da noi citato: ma qualunque testo sarebbe andato bene lo stesso) conclude: "*Prova* che l'ora è prossima, che la nascita della nuova forma è imminente? Sí, prova: la vecchia forma è oltrepassata — perché essa è compresa, perché essa poteva esser compresa, perché essa ha dato tutto ciò che poteva dare. Lo Stato hegeliano muore: la prova ne è che la filosofia hegeliana dello Stato è stata possibile. Poiché questa forma s'è compiuta, poiché essa ha penetrato la realtà, essa deve cedere il campo, e lo Spirito, nel suo lavoro inconscio e sotterraneo, tende verso una nuova *Wirklichkeit*."

Hegel, dunque, per aver chiuso la storia la apre, per aver concluso, nella comprensione, lo spirito d'un'epoca, rinvia ad un'epoca nuova: egli ha, per cosí dire, esaurito tutte le possibilità vitali del mondo e dello Stato borghese moderno, l'ha ucciso; e dalle sue ceneri *non potrà non* nascere il nuovo spirito. Abbiamo detto "inaspettata" la conclusione di Weil; ora dobbiamo aggiungere che essa può anche sembrare originale, ma solo in un primo momento: può sembrarlo perché d'uno "Hegel pessimista" non aveva ancora mai parlato nessuno; ma a ben vedere, la conclusione di Weil si riduce a dire che Hegel ha concluso il ciclo d'una cultura: cosa sulla quale, a partire dai discepoli, quasi tutti gli studiosi sono d'accordo. Weil sembra aggiungere, di suo, una *consapevolezza* di Hegel di tutto questo, l'intenzione del rinvio alla nuova età. Ma anche questo era stato detto nell'ambiente della Sinistra, e precisamente da Heine, e poi da Bauer: col quale ultimo Weil si trova poi anche d'accordo nel non saper indicare, ai posthegeliani, una strada per il futuro che è già il loro presente: il che, naturalmente, non può non accadere a chi, come Weil, crede, con Hegel, che la filosofia sia l'"uccello di Minerva." Su questa questione, comunque, ci pare che la storia delle interpretazioni di Hegel, dopo Marx, ci abbia detto qualcosa di piú e qualcosa di meglio. Per concludere su questo lavoro, diremo che esso porta, in Appendice, un breve scritto su *Marx e la filosofia del diritto*, nel quale cercheremmo invano l'utile e precisa informazione che ne aveva dato Hyppolite. La sostanza dello scritto di Weil è, infatti, che la *Kritik* è molto inferiore alla sua *Introduzione*, che fu pubblicata sugli *Annali franco-tedeschi*. Noi ritorneremo su questi testi nel terzo volume, e mostreremo ivi come questa Introduzione, se segna indubbiamente un progresso nello sviluppo di Marx in quanto contiene le sue prime dichiarazioni comunistiche, e quindi ci rappresenta il termine della sua crisi giovanile, pure non sopravanza affatto la *Kritik* sul terreno specifico di quest'ultima, ossia sul terreno della critica, appunto: si tratta, insomma, di due scritti di contenuto, interessi e struttura diversissimi da considerare separatamente (e forse l'errore di Marx fu proprio di presentare il secondo come una "introduzione" al primo, mentre in realtà questo rapporto sussiste ben poco). Ma su questi argomenti ritorneremo diffusamente.

Successivamente allo *Hegel et l'état* Weil è ritornato su Hegel con uno scritto dal titolo *Hegel* apparso in *Les philosophes célèbres*, vol. X della collezione "*La galerie des hommes célèbres*" diretta da M. Merleau-Ponty, Mazenod, Paris, 1956, pp. 258-265, ed ora tradotto in italiano e pubblicato a cura di Livio Sichirollo nella collezione *Differenze*, Urbino, 1958. Lo scritto è meno polemico, aggressivo e paradossale del precedente, e contiene nella sua prima metà una giusta interpretazione dell'istanza hegeliana della "comprensione totale" del mondo. Solo che, per Weil, nel seguito e nella conclusione del lavoro questa "comprensione" può rovesciarsi, anzi si rovescia effettivamente in un intervento trasformatore (v. spec. pp. 28-30 e 34-40 della trad. it.). "La presa di coscienza non modifica soltanto l'uomo che vi perviene e la sua concezione del mondo, ma trasforma questo mondo" perché "ogni descrizione del mondo, ad un tempo completa, concreta e corretta, col fatto della sua manifestazione produce uno stato del mondo al quale essa non sarà piú adeguata." Noi diremmo che è piuttosto vero il contrario, e che affinché una descrizione del mondo solleciti una sua trasformazione non basta che sia "corretta," ma deve anche esser *critica*, cioè deve dimostrare le contraddizioni e l'insostenibilità delle condizioni descritte. Il che, nel caso di Hegel, può anche esser vero, ma solo *contro* le sue intenzioni, in quanto egli, dalla sua prospettiva *estraniata*, finisce col rivelare l'estraneazione di quel mondo di cui era, invece, sua intenzione di mostrare la razionalità.

[206] *Critic dir. stat.*, pp. 129 e 135.

[207] *Critica dir. stat.*, pp. 125-141. Nelle cit. *Études sur Marx et Hegel* alle pp. 121-141 J. Hyppolite ha incluso un suo precedente articolo sulla *Critica del diritto statuale* di Marx (*La conception hégélienne de l'État et sa critique par*

Karl Marx). Trattandosi d'un pensatore non marxista non possiamo che dir bene di questo lavoro di Hyppolite, nel quale ci è sembrato di ritrovare l'aderenza ai testi e la precisione interpretativa dello Hyppolite migliore, di *Génèse et structure*. Buono, anzitutto, lo scorcio generalissimo sulla *Filosofia del diritto* di Hegel (pp. 123 e sgg.) che rinuncia a qualsiasi accreditamento "umanistico," rivoluzionario ecc. all'autore del *Rechtsphilosophie*. Bene esposti anche i punti piú importanti della *Kritik* marxiana, e soprattutto, riconosciute *sempre* le ragioni di Marx contro Hegel. Non colto, invece, il piú profondo motivo teoretico di questa, dell'interpolazione d'un contenuto empirico entro l'apparente vuotezza astratta della forma (motivo dimostrato in tutta la sua importanza speculativa, invece, da G. della Volpe). Non si capisce bene poi perché a p. 126 sia detto che Hegel è però anche stato, in un certo senso, "marxista prima di Marx"; cosí come, a p. 140 Hyppolite dice che Marx "non ha pienamente delucidato l'uomo sociale": quando, nella *Kritik*, o in generale? Nel secondo caso bisognerà rinviare anzitutto alla prima parte dell'*Ideologia tedesca* e poi a tutto ciò che Marx ha scritto in seguito (ma anche a qualcosa di precedente, come la *Questione ebraica*). Che poi il motivo della "presa di coscienza" sia "il motore dell'emancipazione umana per Marx" (p. 141) può esser vero, e parzialmente, *soltanto* per i *Manoscritti*, una delle opere del Marx materialista che piú risentono della sua educazione hegeliana, come vedremo. Ma, ripetiamo, né queste osservazioni né l'ambigua conclusione dello scritto ("Ma questa risoluzione [marxiana] di ogni trascendenza è ugualmente possibile sul piano della storia come su quello del pensiero? La condizione umana contiene essa, col suo problema, anche la soluzione del problema?") tolgono il suo merito, che è quello d'aver studiato il difficile e pressoché ignorato testo della *Critica*, e d'averne riconosciuto come valide le piú importanti ragioni critiche.

[208] *Filos. dir.*, pp. 266-273.

[209] Tutta la filosofia della guerra della *Rechtsphilosophie* ha precedenti negli scritti jenensi, dal *System der Sittlichkeit* (II e III parte) al secondo corso di Jena (fine).

[210] Anche quest'idea si trova sia nel *System* che nel secondo corso di Jena.

[211] *Filos. dir.*, pp. 273-278, § 326.

[212] *Filos. dir.*, pp. 279-284.

[213] Per Marx, naturalmente, non può trattarsi di "coesistenza" perché egli non pensa alla realizzazione del socialismo in un solo paese. L'identificazione di militarismo e sistema borghese è compiuta da Lenin, al seguito di Marx, in *Stato e Rivoluzione* e ne *L'imperialismo come fase suprema del capitalismo*. È opportuno non dimenticare che l'opposizione alla guerra come mezzo di soluzione delle controversie internazionali è poi anche la posizione — anzi la formula — di Stalin nelle *Questioni del leninismo*.

Note al Libro quarto

[1] G. W. F. Hegel, *Vorlensungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, Bd. VIII-IX della *Kritische Ausgabe* a cura di G. Lasson, Leipzig, Meiner, edizioni 1917, 1920, 1930, 1944. D'ora in poi, citato come Lasson.

[2] G. W. F. Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, 5ª ediz., a cura di J. Hoffmeister, Hamburg, Meiner, 1955. D'ora in poi, citato come Hoffmeister.

[3] G. F. Hegel, *Lezioni sulla Filosofia della Storia*, trad. G. Calogero e C. Fatta, Firenze, Nuova Italia, 1947 e sgg. D'ora in poi, cit. come *Filos. st.*

[4] È la tesi sostenuta da A. Plebe in *Hegel filosofo della storia*, Torino, Edi-

zioni di Filosofia, 1949. Meriti del volume, anzitutto l'originalità della tesi suddetta (nell'ultimo capitolo) e in secondo luogo il rilievo dato al problema dell'accidentalità nella *Logica* (sul quale però le nostre conclusioni differiscono di gran lunga da quelle del Plebe). Difetti dell'opera, a nostro avviso, la mancata considerazione degli scritti jenensi di etica e filosofia politico-giuridica, e soprattutto, della trattazione del mondo moderno nella II Parte della *Fenomenologia*, riguardo alla quale l'esposizione del Plebe ci pare termini proprio là dove avrebbe dovuto cominciare.

[5] Seguiamo l'ordinamento dato da Hoffmeister, incominciando col "primo progetto" (Hoffmeister, pp. 1-22) che nella traduzione italiana è in *Filos. st.*, I, pp. 193-205 (ma nella redazione Lasson alquanto diversa da quella ricostruita da Hoffmeister. Noi però citiamo sempre da questa traduzione pur tenendo presente il testo Hoffmeister) e seguitando col "secondo progetto," Hoffmeister, da p. 25 in poi, *Filos. st.*, I, da p. 3 in poi.

[6] Poco oltre, nell'ediz. Hoffmeister, il testo autografo continua con un *Randzusatz* ed un proseguimento del testo, di alcune pagine (p. 13-18) mentre di tutto questo nella ed. Lasson, e quindi in quella italiana, c'è solo (Lasson, I, p. 172 e *Filos. st.*, I, p. 199) un capoverso, neppure letteralmente coincidente. Le pagine ricostruite da Hoffmeister presentano (pp. 16-18) l'inizio d'una prima redazione della parte riguardante la storia pragmatica. Dopo circa due pagine, cioè dalla storia pragmatica, come l'abbiamo esposta, alla fine, termina il testo autografo, i testi di Hoffmeister e di Lasson coincidono e la redazione è di mano dei discepoli.

[7] *Filos. st.*, pp. 3-6.

[8] Noi lo sappiamo anche troppo dettagliatamente. Lo ha notato molto acutamente anche A. Plebe, in *Op. cit.*, passim, quantunque a lui sembri che nel capitolo sulla "necessità assoluta," nella *Logica*, Hegel riesca ad eliminare l'accidentale. Naturalmente, però, non bisogna dimenticare i grandi maestri di questa fondamentale critica antihegel, e cioè il Marx della *Critica* e, secondariamente, e solo nei riguardi della *Logica*, Trendelenburg. Il merito di Marx per questo riguardo è stato riscoperto, come sappiamo, da Galvano della Volpe, che nella cit. *Logica come scienza positiva* (ora ristampata col titolo di *Logica come scienza storica*, Roma, Ed. riuniti, 1969 a cura di IGNAZIO AMBROGIO; sull'opera di Galvano della Volpe vedi ora il mio saggio *Galvano della Volpe: dalla gnoseologia critica alla logica storica*, in "Critica marxista," nn. 4-5 e n. 6 del 1968) ha funzionalizzato in sede di filosofia generale, di logica e di storia della logica, il fondamento critico marxiano.

[9] *Filos. st.*, pp. 7-31.

[10] *Filos. dir.*, pp. 287-288.

[11] *Filos. st.*, pp. 31-66.

[12] *Filos. st.*, pp. 66-82.

[13] *Welthistorische*: nelle citazioni manterremo questa traduzione, invero alquanto complicata, di Calogero, ma fuori di esse diremo, secondo l'uso piú corrente, "individui storici" *tout court*.

[14] *Filos. st.*, pp. 82-102.

[15] *Filos. st.*, pp. 103-149.

[16] *Entwicklung*; Calogero traduce "evoluzione," ma per il significato naturalistico che tale termine ha successivamente assunto nella storia della filosofia preferiamo usare il corrispondente italiano piú immediato, di "sviluppo"; salvo che nelle citazioni, nelle quali non è il caso di operare la sostituzione.

[17] *Filos. st.*, pp. 150-190.

[18] Lasson, IX, II *Hälfte*, 3, pp. 757-938. La terza sezione, *Die neue Zeit*,

va da p. 877 alla fine. Poiché questa parte è stata da noi redatta quando ancora non era stata completata la traduzione di Calogero e Fatta, da questo punto cessa la nostra utilizzazione di essa, e le nostre citazioni traducono il testo tedesco.

[19] Lasson p. 759.

[20] Lasson, p. 760.

[21] Lasson, p. 763.

[22] Lasson, pp. 765-766.

[23] Lasson, pp. 859-876.

[24] Lasson, p. 878.

[25] Lasson, p. 881.

[26] Lasson, p. 882.

[27] Espressione voltairiana già usata da Hegel nella *Verfassung*. Cfr. nota di Lasson a p. 898.

[28] B. BAUER, *Russland und das Germanenthum*, Charlottenburg, 1853. Passi tradotti ne *La Sinistra hegeliana*, testi scelti da K. Loewith, trad. di C. Cesa, Bari, Laterza, 1960.

[29] Lasson, pp. 908-909.

[30] Lasson, pp. 910-915.

[31] L'espressione è di Marx che nell'*Ideologia tedesca* coglie appunto, come vedremo, la manipolazione della storia della filosofia compiuta dagli hegeliani.

[32] Lasson, pp. 915-920.

[33] Sui criteri di suddivisione di questa parte delle Lezioni, dedicata al mondo germanico vedi, nel testo di Lasson, l'Introduzione all'ultimo volume (Lasson, IX, II *Hälfte*, 3, pp. V-VI.

[34] Lasson, p. 926. Il precedente riassunto, nel quale abbiamo però seguito il testo molto da vicino, va da p. 920 a p. 926.

[35] Lasson, pp. 926-931.

[36] Lasson, pp. 932-938.

[37] *Enciclopedia*, pp. 493-502.

[38] Lo ha ricordato recentemente anche N. MERKER nella *Prefazione* alla trad. it. delle Lezioni: G. W. F. HEGEL, *Estetica*, Milano, Feltrinelli, 1963, pp. XXVIII sgg.

[39] Questa inntroduzione al presente capitolo è stata presentata in tedesco come relazione allo *Hegel-kongress* di Salisburgo nel settembre 1964, ed è apparsa, col titolo *Realismus in Hegelscher Problematik* nello "Hegel-Jahrbuch 1964," hrsg. v. W. R. Beyer im Auftrage der Hegel-Gesellschaft e V., Verlag A. Hain, Meisenheim am Glan, pp. 72-81. Su tutto il problema vedi le mie dispense ad uso universitario *Per una poetica del realismo operativo*, Messina, Peloritana editrice, 1968.

[40] *Op. cit.*, p. 100.

[41] *Op. cit.*, p. 203.

[42] *Op. cit.*, pp. 216-217.

[43] *Op. cit.*, pp. 218-219.

[44] *Op. cit.*, pp. 229-230.

[45] *Op. cit.*, p. 232.

[46] *Op. cit.*, pp. 237-254.

[47] *Op. cit.*, pp. 225-259.

[48] *Op. cit.*, pp. 269-285.

[49] *Op. cit.*, p. 288.

[50] *Op. cit.*, pp. 295-300.

[51] *Op. cit.*, pp. 310-320.

[52] *Op. cit.*, pp. 322-323.

[53] Cfr. Georg Lukács, *Aesthetik*, Teil I, Luchterhand, 1963: vedi spec. i capitoli primo e terzo della prima parte.

[54] MEGA, I, 1, 1, pp. 131 sgg. E cfr. nella presente opera il volume III, libro II, cap. I.

[55] Hegel, *Estetica*, cit., pp. 336-339.

[56] *Op. cit.*, pp. 379 e 387.

[57] *Op. cit.*, pp. 397-398.

[58] *Op. cit.*, pp. 398-399.

[59] *Op. cit.*, pp. 103-104.

[60] *Op. cit.*, p. 102.

[61] *Op. cit.*, pp. 399-400.

[62] *Op. cit.*, pp. 105-106. Soppressi, qui e in seguito, gli *a capo* del testo.

[63] *Op. cit.*, p. 400.

[64] *Op. cit.*, pp. 106-110.

[65] *Op. cit.*, pp. 402-404.

[66] Su questi aspetti del problema linguistico nel pensiero antico e medievale vedi soprattutto A. Pagliaro, *Nuovi saggi di critica semantica*, Messina, 1956: i saggi *Struttura e pensiero del Cratilo di Platone*, pp. 47 sgg.; *Il capitolo linguistico della "Poetica" di Aristotele*, pp. 77 sgg. e *I "primissima signa" nella dottrina linguistica di Dante*, pp. 213 sgg.; Mario Dal Pra, *Il fondamento del significato nella controversia fra Anselmo e Gaunilone*; *"Cogitatio vocum" e "cogitatio rerum" nel pensiero di Anselmo*; *Gaunilone e il problema logico del linguaggio* in "Rivista critica di storia della filosofia," 1954, pp. 132 sgg., 309 sgg., 456 sgg.; Giulio Preti, *Studi sulla logica formale nel medioevo: lo svolgimento della logica terministica medievale*; *La dottrina della "vox significativa" nella semantica terministica classica; Sulla dottrina del* Σημεῖον *nella logica stoica* in "Rivista critica di storia della filosofia," 1954, pp. 346 sgg., 1955, pp. 223 sgg. e 1956, pp. 5 sgg., coi necessari riferimenti bibliografici.

[67] G. G. F. Hegel, *Enciclopedia*, trad. Croce, Bari, 1951, p. 31.

[68] Hegel, *Enciclopedia* cit., p. 420.

[69] *Op. cit.*, p. 424.

[70] *Op. cit.*, p. 428.

[71] Vedi al riguardo le conclusioni del saggio cit. di A. Pagliaro, *Struttura e pensiero del Cratilo di Platone*.

[72] Hegel, *Estetica* cit., pp. 404-405.

[73] *Op. cit.*, pp. 522-523.

[74] *Op. cit.*, pp. 525-527.

[75] *Op. cit.*, pp. 530-536.

[76] È, come è noto, la tesi di G. Della Volpe in *Poetica del cinquecento* cit.

[77] G. Della Volpe, *Critica del gusto*, III ed., Milano, p. 54. E vedi Aristotele, *Rhet.*, 1410b, 18-19.

[78] Hegel, *Estetica* cit., pp. 538-542.

[79] *Op. cit.*, pp. 549-554.

[80] *Op. cit.*, pp. 683-685.

[81] *Op. cit.*, p. 686.

[82] *Op. cit.*, pp. 693-697.

[83] *Op. cit.*, p. 787; ma vedi anche p. 224 e 1166.

[84] *Op. cit.*, p. 783.

[85] *Op. cit.*, pp. 788-790.

[86] *Fondamenti d'un'etica umanistica* in "Homo homini homo" Festschrift für J. E. Drexel, München, Beck, 1966. Ora ristampato con essenziali ampliamenti in "Logos," Napoli, 2/1969: vedi spec. le pp. 297-305.

[87] *Op. cit.*, pp. 791-792.
[88] *Op. cit.*, p. 89.
[89] *Op. cit.*, pp. 91-92.
[90] *Op. cit.*, pp. 796-798.
[91] *Op. cit.*, pp. 1636-1638. Segue ancora una mezza pagina alquanto d'occasione.
[92] HEGEL, *Enciclopedia* cit., p. 510.
[93] *Lez. di storia della filos.*, cit., III, 2, pp. 410-411.
[94] Vedi qui il cap. sulla *Filos. della storia*, pp. 347-348.

Indice dei nomi